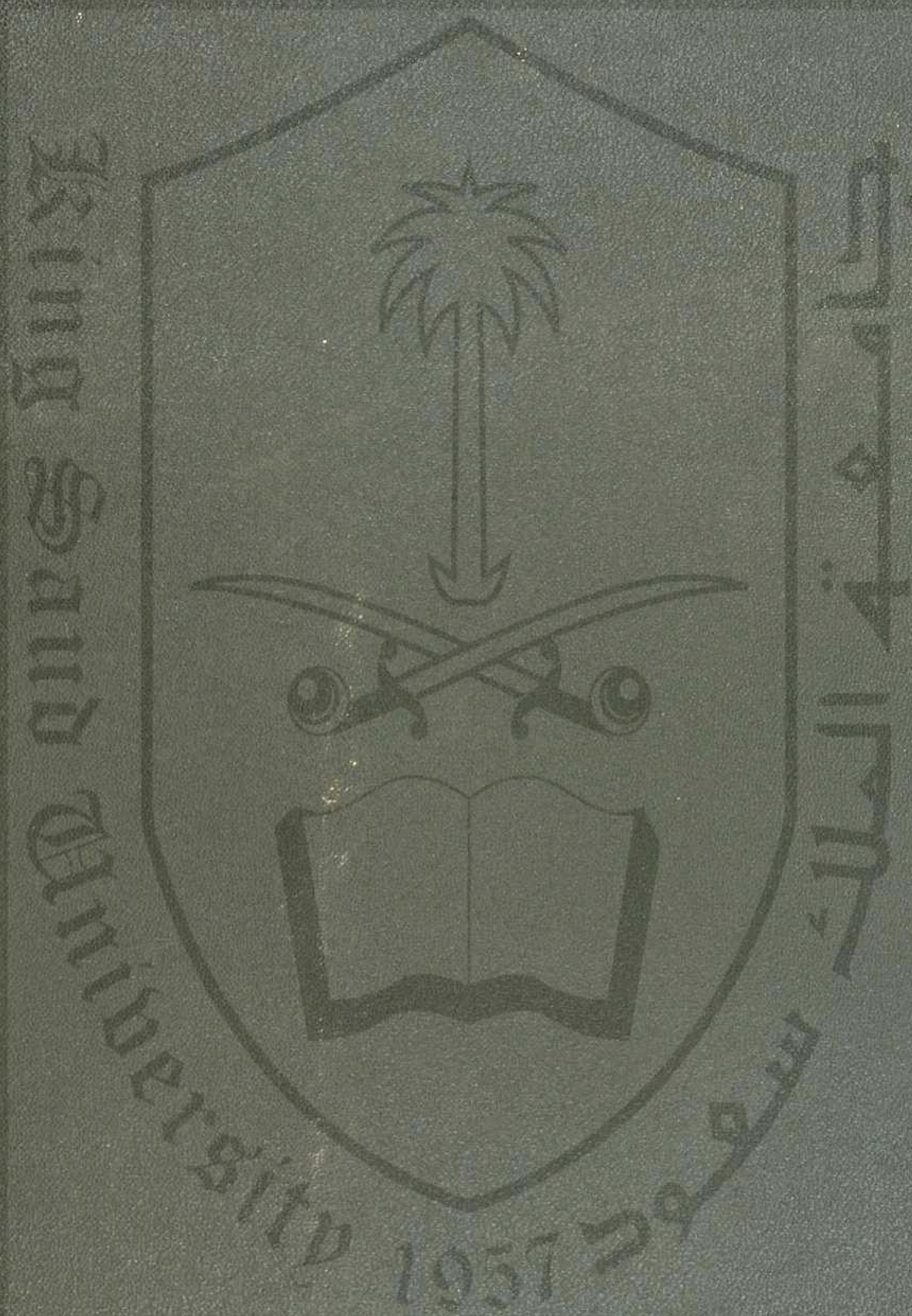
١٥٣٩

هداية العقول
الى غاية السول

حسين بن الامام قاسم

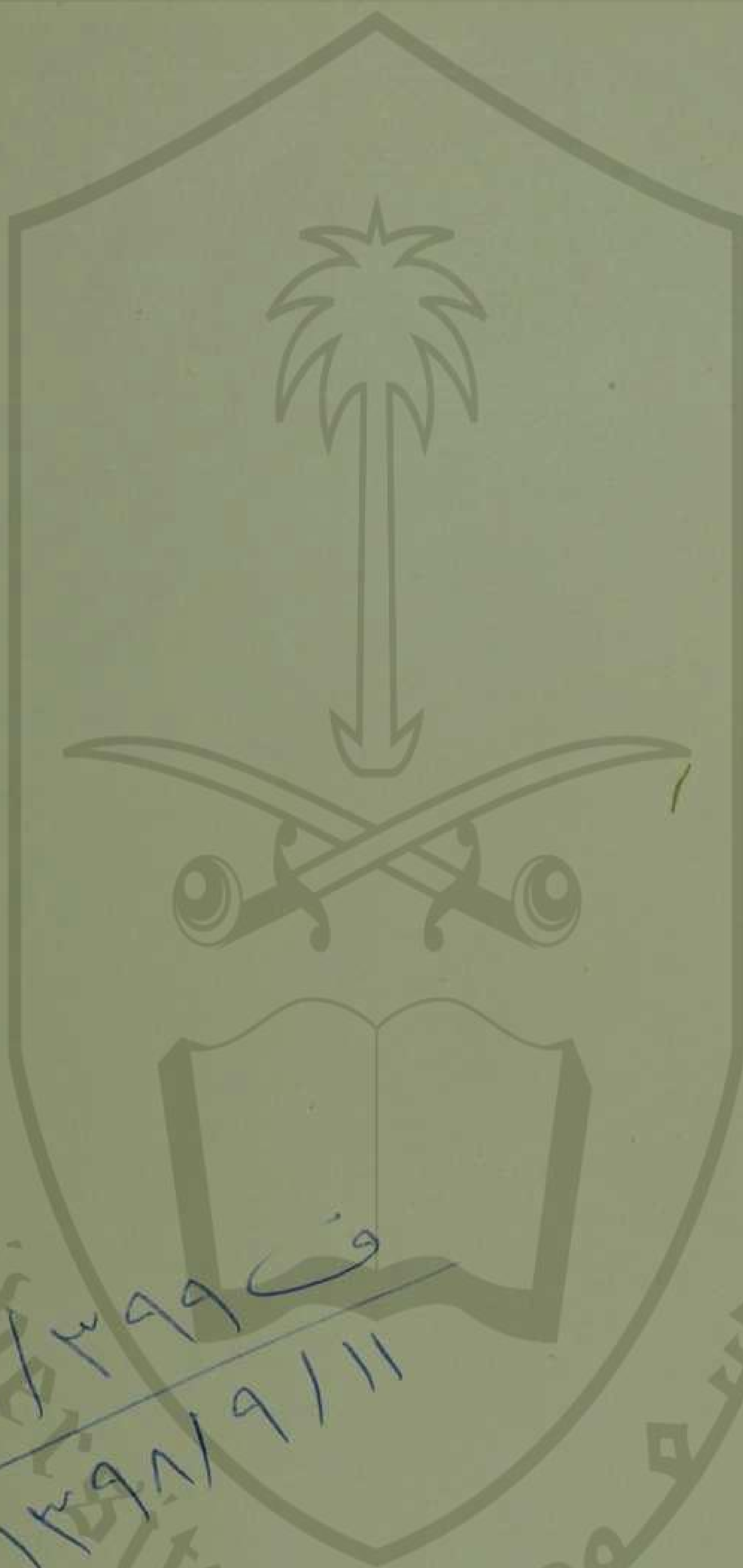
Copyright © King Saud University



Copyright © King Saud University

٢٦١٦ هداية العقول الى غاية السول فى علم الاصول ،
ف ٠ ى
تأليف اليمنى ، الحسين بن القاسم - ١٠٥٠هـ
بخط علي بن محمد بن عزالدين بن الحسن
الشامي فى القرن الثاني عشر الهجري
تقديرا .
١٥٣٩ ٢١٨ ق ٣٢ س ٢٩٫٥×٢١٫٥سم
نسخة جيدة ، خطها نسخ معتاد
الاعلام ٢ : ٢٧٤ الجامع الكبير بصنعاء : ٤٧
١- اصول الفقه الاسلامي . ا- المؤلف .
ب- الناسخ . حـ- تاريخ النسخ . د- شرح غاية
السول فى علم الاصول .

Copyright © King Saud University



١/٣٩٩ ف
١٣٩٨/٩/١١هـ

الحسين بن القاسم
ابن محمد اليمني الزيدي

مكتبة جامعة الرياض – قسم المخطوطات
Copyright © King Saud University
١٥٣٩ ف
اسم الكتاب هداية العقول إلى غاية السول
اسم المؤلف الحسين بن أمير المؤمنين القاسم بن محمد اليمني الزيدي ت ١٠٥٠ هجرية
تاريخ النسخ
المقاس ٢١,٥×٢٩,٥ سم
عدد الأوراق ٢١٨ ق
ملاحظات أصول فقه زيدي
٢١٧,٨
٣٠٥

للسيد [illegible] العلامة عبد الله بن علي الوزير ماذ[illegible] الكتاب المجاد رحمه الله تعالى

يا لله من غاية أعوذ بها ... بالله من عين كل ذي حسد

كم كللت للفصول جوهرة ... وكم لها من يد على العضد

كتاب هداية العقول الى غاية السول

في علم الاصول المسدد لمذهب ال الرسول

نظم فرائده ورتب خرائده وابحث فرائده

والطهر مسدس رابعته واستحكم مراتبه

حتى صار الحق به سليم الافتتاح

والباطل بنضال

افتضاحا

من اعترف الموالف والمخالف لفضله وحلمه ... واعترف الصادرون والواردون

من عين علمه مولانا شرف الدين وامام المسلمين ورحلة الطالبين

الحسين امير المومنين القسم بن محمد عادت بركات الجميع

ايده الله وايد ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وسلم

المؤلف
حسين بن الامام قاسم
ابن محمد بن علي اليمني الزيدي
ت ١٠٥٠ هـ

الحمد لله رب العالمين

بسم الله [illegible]

ومن العلوم [illegible] في الناس من احياه ... العلم اشرف مكتسب كسب الفتى ... لله در العلم ما اشرفه

العلم لا تعلم المبيت [illegible] ... في العلم اصبح نائلا اعلاه ... العلم كالقمر المنير اذا بدى ... جلا الظلام عن الانام ضياه

العلم رفع من حواه من البنا ... يا حبذا من جاره وحواه ... العلم ناموس الى من رامه ... كنز الغنى فخاره وعلاه

لا خير في رجل يمر نهاره ... لعبا ويشغل الليل بكراه ... من لم يعض على العلوم بناجذ ... ويكون في طلب العلوم بداه

واعلم بان معاشره دهره ... عيش البهائم كلها اشباه

استعلمت هذه النسخة المباركة من ملك السيد محمد احمد [illegible] الضحياني الى ملك احمد بن اسمعيل المتميز [illegible] الضحي وقبض الثمن مستوفا كاملا وخلص ما احتمل او بطل ١٣٩٧ وله [illegible]

فسعم عندي [illegible] المبيع المذكور

[redacted]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الثقة ومنه الاعانة

يقول الفقير الى الله عز وجل الغني باعانته على ما عقد وحل الحسن بن امير المؤمنين المنصور بالله القسم بن محمد لطف الله به وجعل له من التوفيق الى ما امر به قايدا ومن العصمة عما نهى عنه ذايدا

الحمد لله على الآئه المتصلة المتجددة بما يحصر بحد ولا يحصى بعد والشهادة الناطقة بان لا اله الا هو الاحد الصمد والمدعنة بالنبوة والرسالة لعبده سيدنا محمد والصلوة والسلام عليه وعلى اله حفاظ اصول الشريعة بالدليل المعتمد صلوة وسلاما ما دام اعظم محاسنه بدوام الابد

لما كانت الحاجة الى علم اصول الفقه شديده وموجبات العناية بتحريره لابتناء الاحكام الشرعية عليه واستناد المجتهدين في استنباطها اليه وكان علما اصليا لا ينتفع به الا اذا عرف وجوه مسايله بعيون ادلتها وعلمت الطرق الى حل عقد الشبه والاعتراضات بمفصلها ومجملها وكانت كتب اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم اما مطولة كالمجزي والحاوي والمقنع وغيرها من الكتب التي بها مبدا المباحث واليها المرجع قد جمعت فاوعت وعمت فاغنت فهي كما سماها مجتهد الناظر بغير البصيرة مقنعة لمحققها لاطلاعه فيها على الفوايد الكثيرة حاوية لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيرة الا ان طلبة زماننا قد تقاصرت هممهم عن استجماع فوايدها وتامل مقاصدها واقتناص شواردها واما مختصرة على اختلاف الطرايق وتباين الحقايق فمنها ما جمع ايادي الخلافات وروس المسايل جمعا لم يسبقه اليه احد من الاوايل ولكنه اغفلها عن وجوه الحجج والدلايل ومنها ما لم يكن فيه ذلك الجمع غير انه ياتي ببعض الادلة من العقل والسمع ومنها ما اقتصر على ذكر دليل المختار ولم يكشف عن غيره سياس الاستار عن لي ان اجمع كتابا في الاصول كافلا بما يجب من ايراد المعتمد من الحجج كلها حاويا لما يتشبث به المخالف من الشبه وحلها مغيارا للترجيح بين الاقاويل والدلايل مجزيا مقنعا للناظر في اصول القواعد وفصول المسايل فاخرت في ذلك مع ما انا فيه من الاشتغال باطفاء نار الفتن العظيمة الاشتغال من البغاة على اهل التوحيد والعدل والنفاة لفضايل اولي الفضل فلما فرغت منه بعون الله على الشرط المذكور بعد مضي اعوام وشهور وسعي من ثغور الى ثغور جاء بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير خال عن التنقيح والتوضيح ولا قاصر عما اشتملت عليه مطولات الاسفار بما حواه من التلخيص والتلويح ولكنه دق على بعض الطلبة ما دق من معانيه وخفي عليهم اشيا من قواعده ومبانيه فسالوني ان اوضح ما خفي عليهم من فوايده بشرح مذلل لصعابه ومقيد لاوابده فاجبتهم الى ذلك ثانيا لعنان العزم الى تحليله وتقريبه وتسهيله بعبارة واضحة غير مطولة مقتصرا في الاغلب على ما يغنيه لمن تامله مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل ونظر في اصلاح احوال كانت قد اعتورتها عوامل وارجو من الله الاعانة على اتمامه كما اعان على اصله بلطفه واكرامه وسميته هداية العقول الى غاية السول في علم الاصول راغبا الى الله ان يهدينا الى الصراط المستقيم وان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم وقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم

قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل من بعض الغرايز اجاوها جافي ظلم الضلال اقول افتتح الكتاب بعد التسمية بحمد الله سبحانه اداء لبعض ما يجب واقتفاء للكتاب المجيد وعملا بالحديث الاتي منها ما اخرجه الخطيب في جامعه عن ابي جعفر معضلا قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ومنها ما اخرجه الحافظ عبد القادر بن عبد الله الرهاوي في الاربعين عن ابي هريرة عنه صلعم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع ومنها ما اخرجه ابن ماجه عن ابي هريرة والطبراني في الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب بن مالك عن ابيه عنه صلعم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه بالحمد اقطع واخرج ابن حبان والعسكري عن ابي هريرة كل امر ذي بال لا يبدا فيه بحمد الله فهو اقطع واخرج ابو داود والعسكري عن ابي هريرة كل كلام لا يبدا فيه بحمد الله فهو اجذم فان قيل ما افتتح ببسم الله غير مفتتح بالحمد وبالعكس ولا يمكن العمل بحديث الابتداء قلنا الافتتاح اما امر عرفي يعتبر من حال الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث او ينقسم الى حقيقي واضافي فيمكن الجمع بتقدم احدهما على الاخر فيكون الاول حقيقيا والاخر اضافيا والحمد الوصف بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم واطلق الجميل الاول لان وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمد له وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللولوة على صفائها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقا من الحمد فان قلت تستلزم ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتية حمدا له وهو خلاف ما عليه الاتفاق قلت قد اجيب عنه بجوابات امثلها الحمل على المجاز لان تلك الصفات مبادي افعال اختيارية فان قلت اين المحمود به وعليه في وصف الشجاع بشجاعته قلت الشجاعة من حيث انها موصوف بها محمود بها ومن حيث قيامها بمحلها محمود عليها والتغاير حاصل بالاعتبار وانما اشترط كون الوصف للتعظيم اي مقصودا به التعظيم ظاهرا وباطنا لانه اذا عري عن ذلك لم يكن حمدا بل استهزاء وسخرية فان قلت فقد اعتبرت في الحمد فعل الجنان والاركان قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا وليس شي منهما جزءا منه ولا جزئيا له وقيل المدح كالحمد وفي مثال اللولوة مصنوع والوصف بصباحة الخد ورشاقة القد قيل هو خطا من الجمهور وقيل ما ورد يدل لانه على الافعال الجميلة لانها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الافعال الجميلة ولا يخفى ما فيهما والله اسم للمعبود بحق المستحق لجميع المحامد واصله الاله حذف الهمزة وعوضت منها حرف التعريف تخفيفا ولذلك لزمت وتقديم الحمد لاقتضاء المقام والعدول الى الاسمية للدلالة على الثبات والدوام والشريعة في الاصل الطريقة الظاهرة التي يوصل الى الماء فهي هنا الدين الموصل الى ماء الحيوة الابدية والغرا تانيث الاغر وهو في الاصل ذو الغرة وهي البياض في جبهة الفرس وقد صار استعارة للشرف والاشتهار مشهورة حتى كان بمنزلة الحقيقة عند العرب كما قال مبارك الاسم اغر اللقب والوهاج المتلالي الوقاد وظلم الضلال كلجين الماء وجنبنا بالتوفيق لسلوك محجتها البيضاء عن طرق الغواية والوبال يقال جنبته الشر وجنبته واجنبته قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام قال جار الله التشديد لاهل الحجاز والتعدية هنا بعن لتضمينه معنى التنحية كقوله تعالى يخالفون عن امره فانه مضمن معنى يعدلون والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير وباؤه سببية والسلوك الدخول يقال سلك المكان وسلك فيه والمحجة البيضاء جادة الطريق الواضحة التي لا تلتبس على مارتها وطرق الغواية هي التي لا تفيد سالكها الا الضلال والخيبة والوبال الشدة والثقل والوخامة ومنه قولهم كلام وبيل اي وخيم لا يستمرا لثقله ولا يخفى ما في ذكر الشريعة والمحجة من براعة الاستهلال والصلوة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بانبت الادلة

والمنعوت بأشرف الخلال وعلى آله أعمدة الدين وأمان المسلمين وقرناء الوحي بلا اختلاف ولا انفصال

لما كان وصول الكمالات الحميدة والعطيه من الرفيع شانه العظيم سلطانه الى العبد الحقير بواسطة الرسول اردف حمد الله بالصلوة عليه تشريفا لشانه مع الامتثال لامر الله سبحانه والعمل بما ورد فيها مثل ما اخرج ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في فضائل علي عليه السلام عن ابي هريرة رضي الله عنه صلعم انه قال كل كلام لا يذكر الله فيه ولا يصلى علي فيه فهو اقطع اكتع ممحوق من كل بركة ولما كان آله حافظي شريعته وخالفيه في امته اردف الدعا له والثنا عليه بالدعا لهم والثنا عليهم ولامره صلعم فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدارقطني والبيهقي في السنن عنه انه قال اذا صليتم علي فقولوا اللهم صل على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم وبارك على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما باركت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم انك حميد مجيد وغيره مما تواتر معناه والصلوة الدعا قال تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم وهي من الله الرحمة هكذا في الصحاح والسلام الامان اي التسليم من النار والامان منها واتبار الاسمية لبيان [illegible] المعطوف والمعطوف عليه مع ما سلف هناك والسيد الذي يسود قومه اي يفوقهم في الشرف [illegible] المرسل ومنه كنت في بعث فلان اي في جيشه الذي بعث معه والدين في اللغة العادة والشان وفي العرف ما وضعه الله سائقا للعقلا باختيارهم الى السعادات الابدية وكان دين محمد ابيت الادبار لنفائه ما بعث دار التكليف والمنعوت الموصوف والخلال جمع الخلة وهي الخصلة والآل اصله اهل بدليل اهيل ولا يستعمل الا فيما فيه شرف غالبا ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما جاء في الاجماع ان شاء الله كانوا العمدة له والاعمدة جمع عمود وهو ما يبنى عليه البيت والاشارة بقوله امان المسلمين الى الحديث المشهور وهو اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السما وبقرنا الوحي الى نحو قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقوله في بعض الاخبار وهما الخليفتان بعدي **وبعد فهذه غاية السول في علم الاصول** بعد نعتي العبارات المقطوعة عن الاضافة حذف منها اما وعوض عنها الواو اختصارا مع الربط الصوري وهي اما مفيدة في نظم الكلام فهي العاملة فيه والفائدة لاجلها او غير مقدرة والعامل ما يفهم من السياق مثل اقول والفاعل توهم بعد والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة او الفاظها او نقوش الفاظها او المركب من اثنين منها او من ثلاثتها سوا كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا وجود لشي منها في الخارج فان قلت نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس قلت الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصيا ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم بل الغرض نوعه وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص او غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج والاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير ويكون استعمال لفظها على سبيل المجاز تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس تنبيها على ظهوره وترغيبا وتنشيطا وغاية الشي مداه وطرفه والسول الامنية والطلبة فعل بمعنى مفعول كالخبر بمعنى مخبور والمعنى ما لو فان قيل ليس المشار اليه الا مسائل علم الاصول والظرفية تقتضي الظرف والمظروف قلنا قد اشرنا الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون المراد بعلم الاصول اجزاء

خمسة وهي الملكة والعلم بجميع المسائل وبالقدر المعتد به الذي يحصل به الاستنباط ونفس المسائل جميعا ونفس القدر المعتد به واذا لوحظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالا لا يقدر فيها مضاف هو اما البيان او الحصول والتحصيل حينئذ وحده العقل السليم مناسبا وان قلت ما معنى ظرفية البيان للالفاظ مثلا قلت هي مجازية اقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ ولا عكس **حاملا لاقوال العلماء على الشمول** يقال حمل الوادي بالسيل جاء ملء جنبيه وفيها استعارة اما مكنية او تبعية او تمثيلية كما لا يخفى وعلى الشمول في محل النصب على انه مفعول مطلق او حال والشمول بالنظر الى اشهر الاقوال واوسعها بحثا واتباعا فلا يرد ترك ما شذ من الاقوال **جامعا لادلتها المعقول منها والمنقول** الجمع بابه المفرق واللام للتقوية والضمير في منها للادلة والمراد جميع المعتبر من الدلائل المقوية لا كل دليل فانها مما لا يفي بها المطولات والامر المذكور سمي غاية **جمعته مع قلة البضاعة** البضاعة قطعة من المال يتجر فيها استعيرت لما وقع به الجمع من العلم اليسير **وقصور الباع في هذه الصناعة** القصور العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليدين استعير للاقتدار والملكة والاطلاع والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه اشارة الى ان علم الاصول علم عملي آلي **راجيا به الاجر الجزيل عند الملك الجليل** الاجر المكافاة والمراد جزاء الطاعات بمعونة المقام والجزيل الكثير وليس معنى عنده ان الاجر بحضرته وبالقرب منه على ما هو حقيقته بل مثل كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره بحال الشي يكون بحضرة واحد لا يقدر عليه غيره **وهو حسبي ونعم الوكيل** اي محسبي وكافي لا ارجو غيره والانشائية عطف على حسبي عطف جملة على مفرد وهو جائز لان التي لها محل من الاعراب في موقع المفرد ومنه وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد فلا يكون من عطف الانشا على الاخبار اما ان اولت بمقول في حقه نعم الوكيل فمن عطف مفرد على مفرد ويحتمل العطف على جملة وهو حسبي بتقدير مبتدا لرسمه ذكر سابقا اي وهو نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية خبرها او يتعلق خبرها فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية قبيل الاسمية التي خبرها انشائية تكون انشائية على المعقول بعدم التاويل كان التي خبرها مفرد متضمن الاستفهام كاين زيد وكيف عمرو كذلك واجيب بالفرق وان الاستفهام في نحو اين زيد داخل على النسبة بين المسند او الخبر المقدر لا على الخبر وحده فان المعنى أفي الدار زيد ام في السوق ولولاه لما وجب تقديم متضمن الاستفهام كما يجب في نحو زيد اين هو لان الانشائية فيما نحن فيه داخل على الخبر وحده واما نحو عطف الانشا على الاخبار فلا حجة له **ورتبته على مقدمة ومقاصد** الترتيب في اللغة جعل كل شي في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشيا المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتاخير وهو بهذا المعنى لا يتعدى بعلى فهو مضمن اما معنى الاشتمال لا يقال يلزم اشتمال الشي على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزا فتغايرا واما معنى البنا فانه يتعدى بعلى الى اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين ويقال ان الترتيب يتعدى بعلى بنا على ان معنى ترتيب الكل جعل اجزائه مرتبة وهذا يتصور على انحا مختلفة فيتعدى بعلى الى النحو المعين الواقع هو عليه والضمير

Copyright [illegible] University

للكتاب المشار اليه سابقا وهو بالمعنى المقدمة على حد فمصناف اى رتبت اجزاه لا بالاجر
وانما رتب عليها لان ما يجب ان يعلم فى هذا العلم اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه اولا
الاول المقدمة والثانى لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو
السادس او عما يستنبط هى منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع اولا فاما عقلى محض وهو الثامن
او مترتب على السمع وهو الخامس او سمعى مسطور فى سنده او متنه وهو الرابع اولا فاما قول
فقط وهو الاول او بعضه قول وبعضه فعل واما عن واحد وهو الثانى او جماعة وهو
الثالث واحصر فى هذه الاجزا بالاستقرا **المقدمة** هى لغة صفة بكسر الدال من قدّم بمعنى تقدم
قال فى المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه قال جار الله وفى الفائق
الفتح خلف واجازه هنا بعضهم والوجه طاو اللام فيها وفيما يجى من المقاصد للعهد والمذكور ههنا
العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه مفيدة لثلاثة امور هى تصور العلم بحده والتصديق بغايته
والتصديق بموضوعيه موضوعه والشروع فى العلم على وجه البصيرة واتفق على الثلاثة المفادة بلا
واسطة وعلى المفيدة بواسطة توقف المفادة عليها لكونها نظرية فيصدق تعريف المقدمة المذكور
فى التقسيم سواء اريد بها الالفاظ او المعانى او المركب منها وهكذا لو اريد بها النقوش وحدها اوسع واحد
من الثلاثة وقيل ان اريد بها الالفاظ فهى مقدمة كتاب لانها ما يذكر قبل الشروع فى المقاصد
لارتباطها به ونفعه فيها وان اريد المعانى فمقدمة علم لما سبق وفيه انه يستلزم ان لا يكون
الكتاب عبارة عن المعانى وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول وقيل اثبات مقدمة الكتاب
اصطلاح جديد لا نقل عليه فى كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم **واعلم** انا لا نريد حصر مقدمة
العلم فى ثلاثة ولا انحصار البصيرة فى مرتبة واحدة فمن اطلع على رابع خارج يوجب ازديادا فى
البصيرة فله ان يعده من المقدمات **ووجه** توقف الشروع فى العلم على بصيرة على ما ذكرنا اما
الحد فلان من تصور العلم بحده الحقيقى او رسمه التام وقف على جميع مسائله اجمالا فان من حصل
علما برسمه فقد عرف خاصته وعلم ان كل مسئلة منه لها مدخل فى تلك الخاصة وبذلك يقدر اذا
ورد عليه مسئلة معينة منه ان يعلم انها منه قدرة تامة فكانه قد علم ذلك **واما الغاية** فلان
من حق كل طالب لعلم ان يجزم بفايدته المترتبة عليه المقصودة منه او يظنها اذ لو لم يصدق بفايدة
فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد ما لا يعتد به مما يترتب عليه عد كون سعيه فى نظره عبثا وان
اعتقد باطلا بما زال اشتغاله به فكان عبثا فى نظره ايضا **واعلم** ان لكل حكمة ومصلحة تترتب على
فعل يسمى من حيث انها على طرفه غاية ومن حيث ترتبها عليه فايدة واما الغرض فهو ما لاجله
اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له وقد يخالف الفايدة الغرض كما اذا اخطا فى اعتقادها
واما الموضوع فلان تمايز العلوم فى انفسها وبالنظر الى ذواتها تمايز اعتبره القوم بالفعل بحسب
تمايز الموضوعات وان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن افعال المكلفين
من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه باحث عن ادلة الاحكام الشرعية من حيث
انها تستنبط عنها فلو لم يعلم الشارع فى العلم ان موضوعه اى شى هو لم يتميز العلم المطلوب عنده زيادة

تمييز ولم يكن له فى طلبه زيادة بصيرة **اصول الفقه القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية** اصول الفقه فى الاصل مركب اضافى كما يجى ولما احتيج الى نقله عن
اللفظ عن معناه الاضافى الى المعنى المخصوص جعل علما له على ما عهد فى اللغة لا اسم جنس
له وهو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلى بيننا وله افراد متعددة اذ القائم منه بزيد غير
ما قام بعمرو شخصا وان اتحدا معلوما ولم يكن اسم جنس له لانه لم يعهد فى اللغة النقل الى اسماء الاجناس
الا نادرا كما حقق فى موضعه بخلاف النقل الى الاعلام فانه اكثر من ان يحصى والقواعد جمع قاعدة
وهى قضية كلية يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها وتسمى احكام الجزئيات فروعا واستخراجها
تفريعا وجمع القواعد لئلا يرد بعضها فانه جزء والكل لا يصدق على جزئه وتخرج بقوله الموصلة
بذاتها قواعد مبادى اصول الفقه فانها لا توصل الى الاحكام الشرعية بذاتها بل بواسطة اصول
الفقه وبالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط غيرها كالاحكام العقلية والشرعية الاصلية
وقوله عن ادلتها التفصيلية بيان للواقع اذ الاجمالية لا تستنبط عنها ككون الكتاب حجة وهو متعلق
بالاستنباط واحترز بالمنطق اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزءا من الاصول واجيب بان وصف
القواعد بالايصال يشعر بمزيد اختصاص لها بالاحكام **ولما فرغ** من حده باعتبار كونه لقبا
واللقب علم اذا لوحظ معناه الاصلى اشعر بمدح او ذم وهذا يشعر بابتنا الفقه فى الدين على
مسماه فهو صفة مدح اخذ فى تعريفه باعتبار معناه الاضافى وقدم حده باعتبار كونه لقبا لانه
المقصود الاصلى وان كان باعتبار الاضافة متقدما وجودا وان ذكره تبعا فقال **والاصل** فى اللغة ما ينبنى
عليه غيره وهو فى الاصطلاح **الدليل** يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة والراجح يقال
الاصل الحقيقة والمستصحب يقال تعارض الاصل والطارئ والقاعدة الكلية يقال لنا اصل
وهو ان الامر للوجوب والدال على تعيين الدليل اضافته الى العلم **وهو** اى الدليل يطلق
لغة على المرشد وهو الناصب لما يسترشد به والذاكر له وعلى ما به الارشاد وفى الاصطلاح
وهو اتفاق جماعة على تخصيص شى بشى اما عند الاصوليين فهو **ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى** ذكر الامكان لادخال ما لم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر
فيه وذكر الصحيح وهو المشتمل على شرايطه مادة وصورة لاخراج الفاسد لانه لا يمكن التوصل به
الى مطلوب خبرى اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان افضى اليه نادرا فاتفاقى
وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح ولو قيد بالتصورى لكان حدا له ولو جرد لكان
للمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول ولما كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول
التعريف القطعى والظنى **وربما قيل الى العلم به** اى بمطلوب خبرى **فلزوم الظن امارة**
اى فما يلزم عنه الظن يسمى امارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلا وجعل ما يحصل عن الامارة لازما
لها على جهة المجاز وان لم يكن بين الظن وبين شى ربط عقلى لانتفائه مع بقاء سببه كما
اذا اغيم الهوى فحصل الظن بحصول المطر ولم يمطر فزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم **واما**
عند المنطقيين فقد **قيل هو المركب من قضيتين المتادى الى المجهول نظرى** ولهم تعريفات اخر ليس

هذا مقام ايرادها التركيب في الاصطلاح كالترتيب الا انه لا يعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتاخير
ومرادفه التاليف وبه تخرج المفردات ومن قصيين لاخراج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها
او عكس نقيضها فانها مركبة لكن من المفردات وانما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قيل المتادى الى المجهول
لاستحالة استعلام المعلوم وتحصيله من توجه الذى يطلب بالنظر تحصيله وان وجب ان يكون معلوما من
وجه اخر حتى يمكن طلبه بالقصد والتقييد بالنظرى لاخراج ما ركب من قضايا حدسية وقضايا قياساتها
معها ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان المركب اشارة الى العلة الصورية
والفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم المركب لا بد لكل تركيب من مركب وهو هنا القوة العاقلة
ومن قضيتين الى المادية وتمامه الى الغائية كتركيب السرير من الخشب للجلوس عليه سوى الا ان القول
بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه لانها انما يكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل الظني
والقطعي والصحيح والفاسد فهو اعم من وجه من حدى الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما
على المفرد الذى من شانه اذا نظر فيه نفسه اوصل الى المطلوب كالعالم والاول اعم مطلقا من
الثاني ولما فرغ من تعريف الاصل عرف الفقه فقال **والفقه اعتقاد ذلك الاحكام كذلك** وقدم
تعريف المضاف وان كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف اليه نظرا الى سبقه
في الذكر والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص
وفي الاصطلاح ما ذكره وخرج بالشرعية العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالفرعية العلم
بالاصولية وبقوله عن ادلتها وهو متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين كالصلوة والصوم
ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام واما علم البارى فبعيد اخل في الجنس والتفصيلية بيان
للواقع كما تقدم فان قلت لم جعلت اصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الاحكام فلم تسو بينهما
قلت الوجه في ذلك الرعاية لمناسبة المعنى اللغوى والاصطلاحي فان الاصول في اللغة ما يبتنى
عليها الشي وفي الاصطلاح القواعد والفقه فهم المعنى الخفي كما عرفت على ان اسما العلوم تطلق
تارة على المعلومات واخرى على العلم بالمعلومات فلا حجر عن الافتنان وترك العلم في حد الفقه
الى الاعتقاد لشموله الظن واكثر الاحكام مظنونة ولو ذكر العلم فان اريد به المعنى الاخص خرج
اكثر الاحكام او الاعم دخل الشك والوهم وليسا من الفقه على ان المشترك لا يجوز في التعريفات
ولا يرد ما قيل انه يطلق على العلم والظن واعترض بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين
وضبط المجتهدين فلا يمكن معرفتها فان اريد الكل لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه وان اريد البعض دخل
المقلد واجيب باختيار الاول قوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه قلنا ممنوع فان المعرفة هنا
بمعنى الملكة التى يتمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد بيان ذلك ان واضع هذا العلم وضع علم
اصول يحصل من ادراكها وممارستها له كيفية بها يمكن من استنباط اى حكم يريد وباختيار الثاني وعلم
المقلد ببعض الاحكام غير داخل لعدم تسمية فقيها لان الفقيه هو المجتهد وهذا مجتهد في بعض الاحكام على
القول بتجزيه فلا يتم دعوى الاجماع على انه لا يسمى فقيها الا مع دعوى ان الفقه اخص من الاجتهاد
وهو خلاف المشهور **وغايته الفوز باحكام الله تعالى** وهي سبب للفوز بالسعادة الدينية

King Saud University
Copyright © King Saud University

قوله عن العلل الاربع للتعرف

وذكر ان المراد بيان ... الدليل وذكر العلل

بيان حقيقة الدليل ان علل الشيء اذا وجب ... وتحقيق العلل

يعتقد ... ان علل الشيء اذا ... وحقيقة ... وغيره

في الذهن بلزوم وجوده ... السجع في ... للشيء ... فان

الاربع على ما ذكره ... الشيء اذا كان داخلا ... الشيء ... بزوالها

ان ما ... فهو العلل المادية كالخشب للسرير ... وان

تكون الشيء بالقوة وهو العلل ... وهي الاستطاعة

او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية ... كالنجار

وان كان خارجا عنه فان كان ما منه الشيء فهو العلل الفاعلية

وان كان ما لاجله الشيء فهو العلل الغائية ... الاصطلاح ...

فتسمية الثلاثة الاول باسمائها ... الاصطلاح ...

والحمد ... تبديل على ... ولولا ... بالنسبة ...

... الاصطلاح ... وتسمية الرابع ... لانه ...

لولا استحضار ... النفس ... ترتيب ...

الثلاثة وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل ...

العلل الغائية علة العلل الثلاثة في الاذهان ومعلولة ...

في الاعيان ولذلك كان التحقيق بالنظر الى معلولية ...

الباقية لاجتماع علاقتي فيها العلية والمعلولية ...

الثلاثة بعلاقة العلية فقط

Copyright © King Saud University

والدنيوية واطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعا في التعريف على انه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام الكشاف

وموضوعه ادلة الفقه الكلية موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه والعرض هو المحمول على الشي الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشي لما هو هو او بواسطه امر يساويه داخل او خارج كادراك الامور المستغربه بالقوة للانسان والتكلم بواسطه النطق والتعجب بواسطه ادراك الامور المستغربه والمراد من البحث عن الاعراض الذاتيه حملها اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتيه او انواعها نحو الكتاب يثبت الحكم قطعا والامر يفيد الوجوب والعام يفيد القطع والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن اذا تمهد هذا علمنا ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكليه وذلك لان مباحث الاصول راجعه الى الاثبات اعراض ذاتيه للادله من حيث اثباتها للاحكام بمعنى ان جميع محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات وما له نفع ودخل فيه وقيد الكليه

[illegible]

ما امسك الشرع عن نقله من دون زياده شروط لا يقتضيها العقل فهو عقلي والحاصل ان احكام العقل اما ان يصح تغيرها اولا الثاني عقلي اتفاقا والاول اما ان لا يغيره الشرع اولا الثاني شرعي اتفاقا والاول اما ان يكون مع زياده شرط لا يقتضيه العقل اولا الاول شرعي اتفاقا والثاني مختلف فيه ولما فرغ من الامور الثلاثه التي توجب ازديادا في البصيره اخذ في ثلاثه مباحث فقال وههنا ابحاث يحتاج اليها اما الاول فلان هذا العلم لما كان علما بكيفية الاستنباط

Copyright © King Saud University

والدنيويه واطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعا في التعريف على انه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام الكشاف

وموضوعه ادلة الفقه الكلية موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه والعرض هو المحمول على الشي الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشي لما هو هو او بواسطة امر يساويه داخل او خارج كادراك الامور المستغربه بالقوة للانسان والتكلم بواسطة النطق والتعجب بواسطة ادراك الامور المستغربه والمراد من البحث عن الاعراض الذاتيه حملها اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتيه او انواعها نحو الكتاب يثبت الحكم قطعا والامر يفيد الوجوب والعام يفيد القطع والعلم الذي خص منه البعض يفيد الظن اذا تمهد هذا علمنا ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكليه وذلك لان مباحث الاصول راجعة الى الاثبات اعراض ذاتيه للادلة من حيث اثباتها للاحكام بمعنى ان جميع محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات وما له تعلق ودخل فيه وقيد الكليه لانه لا بحث في هذا العلم عن احوال الادلة من حيث خصوصية اعيانها المنصوبه على اعيان المسايل بل على الوجه الكلي فان قلت لم خصصت الموضوع بالادلة وهلا جعلته الادلة والاحكام كما كان من بعض الاصوليين فيكون مباحث الاحكام من المقاصد قلت وجه التخصيص انه لما كان هذا العلم آلة لاستنباط الاحكام عن ادلتها جعل موضوعه الادلة من تلك الحيثية كان المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من تلك الحيثيه والاحكام ثمرة العلم وفائدته كما قد يسلم المحشي اخراج مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم ينظر الى ما ذكرنا وراى ان المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا بعضها راجع الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام جعل الموضوع كلا الامرين وقد نقل عن بعض المحققين انه لا اختلاف في المعنى مع جعل مباحث الاحكام من المسايل عالى من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى احوال الادلة تقليلا لكثرة الموضوع بالذات وانه الليق بوحدة العلم لوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الغزالي في معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل فان قلت لم جعلته عاما ولم تقيده بالشرعيه قلنا على ان العقل احد مدارك الاحكام لا يقال تقييد الاحكام بالشرعيه في تعريف الفقه يستلزم تخصيص ادلته بالشرعيه لانا نقول معناه انها مستفادة من الشرع اما بنقله لها عن حكم الاصل واما بامساكه عن نقلها عنه كذا حقق الكلام في هذا المقام ابو الحسين البصري وغيره وعند الشيخ الحسن ما امسك الشرع عن نقله من دون زياده شروط لا يقضي بها العقل فهو عقلي والحاصل ان احكام العقل اما ان يصح تغيرها او لا الثاني عقلي اتفاقا والاول اما ان لا يغيره الشرع او لا الثاني شرعي اتفاقا والاول اما ان يكون مع زياده شرط لا يقضي به العقل او لا الاول شرعي اتفاقا والثاني مختلف فيه ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازديادا في البصيره اخذ في ذلك فقال وههنا ابحاث يحتاج اليها اما الاول فلان هذا العلم لما كان علما بكيفية الاستنباط

Copyright © King Saud University

وطريقة الاخذ والاستدلال عن دلايل خاصة وكان المنطق علما بكيفية مطلق الاستدلال والاستنباط
شارك المنطق وشابهه من هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من فروعه ولا ريب
في ان اتقان الاصل وتدبره ادخل لاتقان الفرع والتصرف فيه واما الثاني فلان الكتاب والسنة عربيان
والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد
ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وادخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة
بهذا العلم واما الثالث فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام ونفيها في الاصول من حيث
انها مدلولة للادلة السمعية ومستفادة منها واذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال
عليه ومفيد له فقد وقع جزءا من المحمول احتاج الى بيان اقسامها وتعريفها واحكامها الخارجة
عن مسائل الاصول والفقه البحث الاول اي هذا البحث الاول والبحث الاول هذا العلم يطلق
على معنيين اعم واخص فهو من ذلك بمعنى يقابل غير الثابت من تصور او تصديق المراد بغير الثابت
ممكن الزوال ويحتمل النقيض فتدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد الذي يمكن تغيره والشك والوهم
ومن التصديقات الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ومعنى اخص يشمله اي غير الثابت
وهو بالاول من معنييه وهو الاخص وقدم على الاعم وان كان جزءا منه والجزء سابق على الكل
لتمامه قيل لا يحد وهذا المختار الامام يعني حجة والرازي والطوسي والجويني والغزالي
وزاد الرازي بان ذهب الى ان التصورات كلها بديهية لا يجري فيها الكسب فلا يحد اصلا ثم اختلفوا في
الوجه فالجويني والغزالي لما يجي ان شاء الله تعالى والاخرون لانه اي العلم ضروري تصور ماهيته
بالكنه وذلك لوجهين الاول ان علم كل احد بوجوده اي بانه موجود ضروري اي حاصل بلا نظر
واكتساب وهذا علم خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم جزء منه لانه مطلق
والمطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل لتوقف حصول الكل على حصول اجزائه ضرورة
والسابق على الضروري بالضرورة اي بان يكون ضروريا اولى من المسبوق فالعلم المطلق ضروري
وهو المطلوب قلنا جوابا عن هذا الوجه الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده حصول ذلك
العلم لكل احد بلا نظر ليس تصوره اي العلم ولا مستلزما له اي لتصور العلم اذ كثيرا ما يحصل
لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا ثم يحتاج
في ان نتصورها الى توجه مستانف اليها نجد ذلك من انفسنا ضرورة وايضا لو سلم ان الحصول هو
التصور او مستلزم له فانما يتم لو كان العلم ذاتيا لما تحته وهو غير مسلم لتوقفه على كون
العلم معنى واحدا مشتركا ذاتيا لما تحته وهو ليس بمجزوم به و لو سلم كونه ذاتيا لما تحته فانما يتم لو كان
تصور شيء من افراده بالكنه بديهيا وهو غير مسلم ايضا لان التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض
افراد العلم بالكنه كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء من الطرائق بالكنه وهذا قوله وهما ممنوعان
الوجه الثاني لو كان كسبيا فاما ان يعرف بنفسه او بغيره والاول باطل لانه ضروري والثاني باطل
لانه جزئي لان غيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور كلنا لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر
جوابا عنه غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم فان الجمهور يعلمون
اشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي يريد علمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور لان

اللازم

اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم على حصول علم جزئي بذلك الغير وحصوله يستلزم حصول
حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة توقف حصول الكل على حصول اجزائه فيتوقف تصور حقيقته
على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وحصولها لا يتوقف على تصورها فلا دور وهذا التقرير تاما على
ان حصول الشيء بهويته العينية يستلزم حصول اجزائه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه
ويكون اندفاع الدور اظهر وقيل لا يحد لا لكونه ضروريا بل لعسر تحديده وهذا راي الجويني
والغزالي الموعود به سابقا قالا وانما يعرف اي العلم على صيغة المجهول من المعرفة بالقسمة والمثال
اي تمييزها عما يلتبس به من الاعتقادات اما القسمة فكان يقال الاعتقاد اما جازم او لا والجازم
اما مطابق او لا والمطابق اما ثابت او لا فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عما يلتبس
به من الاعتقادات التي هي الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى اليقين
وهو بهذا المعنى اخص منه بالمعنيين السابقين واما المثال فكتشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة
قلنا القسمة والمثال ان افادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا نريد
بتحديدها هاهنا سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة لامتناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه
كذا قرر الكلام في هذا المقام واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين لتعسر ذلك في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية كرائحة المسك
فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية وذكر التقسيم والمثال المذكورين وقال ان التقسيم يقطع العلم
عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما يريد تعسر التحديد الحقيقي
لا مطلق التعريف وهذا امر صح اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضا كما اعترف به وقيل
يحد لانه نظري ولا يعسر حده فهو معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضا اولها اعتقاد جازم
مطابق ثابت الاعتقاد كالجنس شامل لجميع انواع التصديقات ويخرج بالفصل الاول الظن
وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المصيب الحاصل بلا برهان وهذا الحد ليس بجامع لخروج
علم الله تعالى عنه فان الاعتقاد مختص بالعلم الحادث ولخروج التصور عنه لعدم اندراجه
في الاعتقاد ايضا مع انه علم تقول علمت حقيقة الانسان ومعنى المثلث والاولى في تحديده ان يقال
ادراك يعلى به المدرك بفتح الراء المدرك بكسرها الادراك جنس شامل للتصورات والتصديقات
والتجلي الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فيتناول الموجود والمعدوم ممكنه ومستحيله والمفرد
والمركب والكلي والجزئي ويخرج عنه ممكن الزوال من تصور او تصديق سواء كان مطابقا او غير مطابق
الا انه يرد ادراك الحواس الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ما هو الحق فلا يطرد واما
الاشعري فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم فيطرد عنده فان اريد اخراجه زيد في الحد
لفظ المعنى فيقال ادراك يتجلى به المعنى المذكور للمدرك فيطرد حينئذ لان المراد بالمعنى ما يقابل
العين اي ما يدرك بالحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي فان قيل الادراك مجاز عن العلم
لان معناه الحقيقي اللحوق والوصول والمجاز مهجور في التعريفات اجيب بانه استعارة فان قيل يلزم حينئذ
تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم اجيب بان اشتهاره في المعنى الاعم الذي هو جنس للاخص المعرف

او يقال صفة تتجلى بها المذكور لمن هي له ومعناه انه صفة ينكشف بها لمن قامت هي له ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه وهو فيما يتناوله ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة لانه يتناول ادراك المذكور بتمامه اي تجلى به المذكور من حيث هو مذكور والانكشاف الاعيان من هذه الحيثية انكشاف المعاني اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواء كان المذكور من الذكر وهو فعل القلب او الذكر وهو فعل اللسان فتامل والعلم بالمعنى الاعم كذلك يعني ان الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الاخص وهو بهذا المعنى اذا اريد تعريفه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده اعلم ان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة في الذهن بديهة واتفاقا وحاصل عنده بديهة واتفاقا والحاصل معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب بعض الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وبعض الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال وبعض الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة والتعريف مبني على الاول وهو مبني على القول بالوجود الذهني وليس هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكليات والجزئيات لقوله في العقل او عنده وكلمة او لبيان نوعي المعرف فلا يخل بالحد لما تخل به لو كانت للتشكيك لمنافاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات والجزئيات المجردة هو العقل ومدرك الجزئيات المادية هو القوى الجسمانية وهو راي محققي الحكماء وجه بناء الحد على رايهم كون اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الاعم واقعا على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد به المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد به النفس وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم يشمل علمه تعالى وفيه ايضا انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس شيئا اتفاقا والقول بان العلم لا يتعلق به مكابرة لبديهة العقل فان كل عاقل يجزم بنفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين بل العلم يطلق المعدوم على القول بانه لا يسمى شيئا وقد يعتذر عن هذا بان المستحيل والمعدوم يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم بهما عن التعريف ولو عرف بما يحصل من المعنى المدرك نعم لا الى المدرك بكسر الراء لسلم عما ورد على تعريف الحكماء مع العناية في اصلاحه وان كان العلم بهذا المعنى اذعانا للنسبة اي اعتقادا للنسبة خبرية ثبوتية كاعتقاد ان زيدا قائم او سلبية كاعتقاد انه ليس بقائم فتصديق اي فالعلم تصديق والتصديق نفس الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما هو راي الرازي وفيه اشارة الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية لا وقوعها او لا وقوعها والا يكن اذعانا للنسبة فتصور سواء عدم كونه ادراكا للنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكا لها لا على وجه الاذعان اما بان لا تقبله كالنسب التقييدية والانشائية او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة والموهومة وكل واحد منهما اي من التصور والتصديق بعضه ضروري لا يحتاج في تحصيله الى نظر وبعضه نظري يحتاج في تحصيله الى النظر وهذه القسمة بديهية لا يحتاج فيها الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه اقوام وذلك لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة وما هو حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن

ومن التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة وما هو حاصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود ولما كان الضروري والنظري تتوقف معرفتهما على معرفة النظر لاخذه في تعريفهما المذكور بين عقبهما على طريقة الوصف عرفه فقال والنظر الفكر المطلوب به علم او ظن وهذا التعريف للاصوليين الفكر حركة النفس في المعاني انتقالا لا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا فقيده التعريف لاخراجه وقيل في تعريفه على راي متاخري المنطقيين ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم قصد التحصيل امر غير معلوم وهو في الشمول والاخراج كما سبق وعدل عن المعلوم الى المعقول تحرزا عن استعمال المشترك في التعريف ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني اردفه بذكر اقسام منه ومتعلقات له فقال والاعتقاد يقال اي يطلق بالاشتراك على التصديق سواء كان جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور وقد يقال على قسم من العلم بالمعنى الاخص وهو المعنى اعني التصديق الجازم المطابق الثابت والجهل مسوق اضافيين معنيين فهو بمعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة فهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وهذا يسمى جهلا بسيطا وباخر قسم من الاعتقاد بمعناه الاعم فهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى الشبهة او تقليد وهذا يسمى جهلا مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به والظن ترجيح احد الطرفين اي الايجاب والسلب فهو اعتقاد راجح لا تنقبض النفس معه عن الطرف الاخر والشك استواؤهما اي الطرفين وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح احدهما على الاخر والوهم مرجوحية احدهما فهو مقابل الظن والسهو ويراد فه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان زوال الصورة عنها بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها

التصورات

قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق الى التصور اذ لا بد فيه من تصورات ثلاثة المحكوم عليه اما بذاته او بامر صادق عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الخبرية للعلم بامتناع الحكم ممن جهل احد هذه التصورات المفهوم ما استفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه قصد منه يسمى معنى وباعتبار انه دال عليه يسمى مدلولا والمراد بالمفهوم هنا ما حصل في العقل وهو اما ان يمتنع فرض صدقه على الكثرة او لا يمتنع ان امتنع فرض صدقه على الكثرة فجزئي كزيد والمراد بالفرض هنا تجويز العقل لا التقدير لانه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي على كثيرين ويعرف الجزئي بان يمنع العقل عن الخصوصيات المقارنة له وتجرد النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي يخرج عنه ما يمتنع تكثره بدليل خارجي والكليات الفرضية كاللاشيء واللاامكان والا يمتنع فرض صدقه على الكثرة فكلي كالانسان واللاموجود ووجه التسمية ان الكلي جزء للجزئي غالبا فيكون الجزئي كلا

Copyright King Saud University

والكلي جزء او الكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركبا منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فالكل
جزئي لكونه منسوبا الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوبا الى الكل وتقييد الجزئي بالحقيقي لان جزئيته بالنظر
الى حقيقته المانعة من فرض الشركة وبازائه الكلي الحقيقي وبالاضافي لان جزئيته كما ذكرنا بالاضافة
الى شيء اخر وبازائه الكلي الاضافي وهو الاعم من شيء والجزئي الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي اذ كل جزئي
حقيقي مندرج تحت مفهوم عام واقله المفهوم والشيء ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان
بالنسبة الى الحيوان والكلي الحقيقي اعم من الاضافي لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر
بخلاف الاضافي وهو اي الكلي ان كان جزءا للجزئي فذاتي اي فيسمى ذاتيا والا يكن جزءا للجزئي بل كان خارجا
عنه فعرضي اي فيسمى عرضيا وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام الاول اما ان يقال على الكثرة
متفقة الحقيقة في جواب ما هو يقال بمعنى يحمل وهو شامل للكلي والجزئي فان الجزئي يحمل فيهما معا كما صرح
به الفارابي وابن سينا فقوله على الكثرة يخرج الجزئي ومتفقة الحقيقة يخرج الجنس والفصل البعيد
والعرض العام وفي جواب ما هو يخرج الفصل القريب والخاصة وهو اي ما انطبق عليه ما ذكرنا يسمى
النوع كالانسان فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به واذا قلت ما زيد وعمرو كان
السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لانه تمامها وقد اورد على
تناول الذاتي للماهية سؤال هو ان الذاتي ما يكون منسوبا الى الذات والماهية هي الذات فيكون
المنسوب والمنسوب اليه شيئا واحدا وهو باطل لاقتضاء النسبة التعدد ودفع بان المنسوب
هو الماهية ذات مخصوصة والمنسوب اليه ليس اياها بل المطلق فتعددا او يقال عليها اي على
الكثرة مختلفة الحقيقة في جواب ما هو ونعرف فوائد القيود بالقياس الى ما ذكرنا في النوع وهو الجنس كالحيوان
فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع الجنس في الجواب
واما اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب النوع التام لانه تمام ماهيته المختصة به فالجنس لابد ان يقع جوابا
عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن
الماهية وعن كل واحد من الحقائق المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع
جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية
وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فالجنس بعيد كالجسم حيث يقع جوابا عن السؤال عن الانسان
والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والفرس ولا عن الانسان والشجر مثلا واعلم ان
للنوع معنى غير السابق وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو والمراد بالماهية
ما يجاب به عن السؤال بما هو فلا يدخل الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال
بما هو وهذا النوع بالاضافي والاول بالحقيقي وفي النسبة بينهما خلاف فعند المتقدمين الاضافي
اعم مطلقا من الحقيقي وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقا
من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج الى بسط لا يسعه المقام واذ قد عرفت ان الجنس قريب وبعيد
والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فالاجناس تترتب متصاعدة في العموم
منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس لان جنسيته السابق باعتبار

العموم بعد ان يكون مقولا في جواب ما هو فما يكون اعم من الكل يكون جنسا للكل والانواع تترتب
متنازلة في الخصوص منتهية الى النوع السافل وهو الذي لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع لان نوعيته
التي الاضافية لا تجري الترتيب الا فيها باعتبار الخصوص فاخص الكل يكون نوعا للكل وما بين
العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر والجنس السافل كالحيوان اجناس متوسطة
وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالانسان انواع متوسطة او يقال على الشيء في جواب
اي شيء هو في ذاته يخرج النوع والجنس لانهما يقالان في جواب ما هو والعرض العام
لانه لا يقال في الجواب اصلا فان قيل العرض العام يدخل في جواب اي لصلوحه للتمييز في الجملة عن بعض
المشاركات في الشيئية او في اخص منها لا يقال المعنى المميز عن جميع الاغيار لانه يخرج الفصل
البعيد عن التعريف قلنا العرض العام لا يميز شيئا عن شيء من حيث انه عرض عام بل من حيث انه
خاصة اضافية والخاصة لانها وان كانت تقال في جواب اي شيء هو لكن لا في ذاته بل في عرضه وكلمة
في اي شيء كناية عن الجنس الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته فيه فانا لا نسأل عن الفصل الا
بعد ان نعلم ان للشيء جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له او لانه لم يتيقن وجوده فاذا علمنا الشيء
بالجنس طلبنا ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين
الجواب بالناطق لا غير فلا يرد ما قيل من انك اذا قلت الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب
ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشيئية فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بناطق
فلا يكون تعريف الفصل مانعا لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بانه انما يلزم لو كان
معنى اي طلب المميز مطلقا كما هو معناها لغة لكن ارباب المعقول اصطلحوا على انها لطلب مميز
لا يكون مقولا في جواب ما هو وهو اي ما ينطبق عليه ما ذكرنا يسمى الفصل كالناطق وهو اما ان
يكون مميزا عن المشاركات في الجنس القريب او البعيد فان كان الاول يسمى فصلا قريبا كالناطق
بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب وان كان الثاني
سمي فصلا بعيدا كالحساس بالنسبة اليه فانه يميزه عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس
بعيد له واعلم ان الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز
الماهية من بين افراده فهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء داخل في قوام الماهية ومحصل
لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى الجنس يحصل قسما وعدمه يحصل قسما اخر
كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الى الناطق وغير الناطق وكل مقوم للنوع
العالي مقوم للنوع السافل لان فصل العالي جزء له والعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء وليس كل
مقوم للسافل مقوما للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي
الذي هو الحيوان مثلا وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي لان السافل قسم من العالي
فكل فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالي قسما لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم للعالي
مقسما للسافل فان الحساس مثلا مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسما للسافل الذي هو الحيوان
والمراد بالعالي هنا كل جنس او نوع يكون فوق اخر سواء كان فوقه اخر كالحيوان او لم يكن كالجوهر
والمراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحت اخر سواء كان تحته اخر او لم يكن حتى ان المتوسط عال بالنسبة

Copyright [illegible] University

والثاني من قسمي الكلي وهو العرضي الخارج المحمول
الى ما تحته وسافل بالنسبه الى ما فوقه بخلاف ما سبق وهو اما لازم للشي
اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه عنه اي امتنع انفكاكه فلازم
بالنظر الى نفس وجوده في الخارج او في الذهن بمعنى انه كلما تحقق في الذهن او في الخارج فهذا اللازم
ثابت له واما لازم له بالنظر الى وجوده الخارجي فقط او الذهني فقط فالاول لازم الماهيه كالزوجيه
للاربعه فان الاربعه زوج سوا كانت في الذهن او في الخارج والثاني لازم الوجود اما الخارجي
كالتحيز للجسم فانه انما يلزم في الوجود الخارجي او الذهني كالكليه للانسان فانه انما يلزم في الوجود
العقلي وينقسم ايضا الى بين وغير بين فالبين له معنيان احدهما ما يلزم تصوره من تصور ملزومه
كما يلزم تصور البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني ما يلزم من تصوره مع
تصور ملزومه والنسبه بينهما الجزم باللزوم كزوجيه الاربعه فان العقل بعد تصور الاربعه والزوجيه
ونسبه الزوجيه اليها يحكم جزما بان الزوجيه لازمه للاربعه ويقال له البين بالمعنى الاعم وذلك
لانه متى كفى تصور الملزوم في اللزوم يكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم والنسبه وليس
كلما يكفي التصورات يكفي تصور واحد وغير البين له ايضا معنيان كل منهما يقابل واحدا من معنيي
البين فالاول هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابه بالقوه للانسان
والثاني هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبه بينهما الجزم باللزوم
كالحدوث للعالم والا يمتنع انفكاكه عن معروضه فمفارق اي فيسمى عرضا مفارقا لامكان مفارقته
للمعروض وهو ينقسم الى قسمين اشار اليهما بقوله يدوم وذلك كحركه الفلك فانها دائمة له وان لم
يمتنع انفكاكها نظرا الى ذاته وبقوله او يزول اما بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطوء كالشباب
وكل واحد منهما اي من قسمي العرضي وهما اللازم والمفارق اما ان يقال على ما تحت حقيقة واحدة
اي كلي خارج يحمل على ما تحت حقيقة واحده لان المقسم معتبر في جميع الاقسام وسوا كانت تلك الحقيقه
نوعيه او جنسيه فالمتحيز خاصه للجسم المطلق وعرض عام للنامي وما تحته وقد تكون شامله لجميع افراد
ما هي خاصه له كالكاتب بالقوه للانسان وغير شامله كالكاتب بالفعل له وهذا هو المسمى الخاصه او
يقال على ما تحت حقائق مختلفه اي على افراد حقائق مختلفه وهذا هو المسمى العرض العام كالماشي
فانه يقال على ما تحت حقيقه الانسان وغيرها من الحقائق الحيوانيه ولما فرغ من تقسيم المفهوم
الى الكلي والجزئي والكلي الى الكليات الخمس وتعريفها اخذ في تعريف المعرف وبيان اقسامه
واحكامه وقدم تلك الاقسام عليه مع ان المقصود هنا بالذات البحث عن احوال الموصل الى التصور
ايضا لانها وليس القول الشارح لانها مقدمات له توقف معرفته عليها فقال معرف الشي ما
يقال عليه لافادة تصوره اي يحمل عليه لافادة تصوره والقيد الاخير لاخراج المحمول الذي لا يكون
الغرض منه افادة التصور وذلك لان الغرض من حمل شي على شي قد يكون افادة التصديق بحال
الموضوع وهو الاكثر وقد يكون افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول كما في اقسام المقول في جواب
ما هو واي شي هو فخرج الاول ودخل في الثاني ما كان من اقسام المقول في جواب ما هو واي شي هو
اعم من المقول عليه او مساويا له واما المباين فتبادر صدق الحمل في نفس الامر من قوله يحمل الحد
واما الاخص فيمكن ان يقال تبادر الصحة من قصد الافادة من قوله لافادة تصوره اخرجه وان

وقد اورد ان التعريف تصوير محض ولا حمل فيه فلا يصح تعريف المعرف بالحمل واجيب بجوابين احدهما ان التصوير هو المقصود
بالذات ... من ذلك ان يكون محمولا بل جميع المقول في جواب ما هو واي شي هو المقصود منها التصوير ضرورة ... من المطالب
التصوريه مع انه يحمل على المقول عنه في الجواب والثاني ان المراد ما يحمل عليه ... ليس ...
المتبادر من ... المحمول بالفعل ... صحيح ... عليها

يقال بجواز واشتراط الجلاء لخرجه لانه اقل وجودا في العقل فان العام ربما يوجد في العقل بدون الخاص
وان شرط تحقق الخاص ومعانده انه اكثر لان كل شرط ومعاند العام شرط ومعاند للخاص وما هو اقل
وجودا في العقل فهو اخفى عنه او يقال بدخوله على راي القدما كالاعم فان قيل منع التعريف بالاخص
يقتضي ان لا يعرف المعرف لان تعريفه جزئي من جزئياته قيل هذا انما نشا من اشتباه العارض
بالمعروض فانه لما كان مفهوم معرف المعرف اخص من مفهوم المعرف توهم ان معروضه وهو مفهوم
ما يقال على الشي لافاده تصوره اخص منه وليس كذلك بل هو مساو فكل ما يصدق عليه انه معرف
يصدق عليه انه مقول على الشي لافاده تصوره فيصدق على تعريف المعرف المفهومان ويشترط في
المعرف ان يكون اجلى من المعرف لانه معلوم يوصل الى تصور مجهول فلا يصح التعريف بالمساوي
معرفه للمعرف سوا كانا بالضروره كالمتضايفين نحو تعريف الاب بمن له ابن فانهما يتعقلان معا بالضروره
او عاده كالمتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافه بحيوان يشبه جلده
جلد النمر لمن لم يعرف النمر ولا بالاخفى من المعرف سوا كان اخفى ضروره كما في الدور نحو تعريف
الحركه بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركه عما من شانه ان يتحرك او عاده كتعريف النار بالجوهر
الشبيه بالنفس او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفه وتصور
النار بوجه ما فلا بد ان يكون معرفة المعرف حاصلة قبل حصول معرفه المعرف بوجه من الوجوه
وكما يجب الاحتراز في التعريف عن المساوي معرفه والاخفى يجب الاحتراز عن الالفاظ المشتركه
والمجازيه والغريبه من دون قرينه فان كان المعرف مساويا للمعرف وكان مع الفصل او الخاصه
الجنس القريب فتام اي فالتعريف تام ولا بد من حمل الفصل القريب والجنس القريب على
ما هو اعم من نفسهما ومفصلهما ليدخل المركب من حديهما التامين او من حد احدهما ونفس الاخر
فان ذلك حد تام لاشتماله على جميع اجزا المحدود وهكذا الكلام في الخاصه مع الجنس القريب والا
يكن كذلك فناقص اي فالتعريف ناقص وذلك حيث انتفت المساواه او الجنس القريب مع الفصل
او الخاصه وفي كل منهما اي من التام والناقص المعرف بالذاتي فقط حد لمنعه عن دخول
الاغيار والحد التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط او من مفصليهما او احدهما
والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب سوا تركب
من بعيد وفصل او كان جنسا او فصلا لا غير والتعريف بالعرضي رسم لكونه تعريفا بالاثر
فالرسم التام ما تركب من الجنس القريب والخاصه النوعيه او من مفصليهما او احدهما والناقص
ما لم يكن فيه جنس قريب سوا تركب من بعيد وخاصه او عرض عام وخاصه او كان خاصه لا غير
نوعيه او جنسيه وقد يقع الرسم لمجموع امور كل منها عرض عام لكن المجموع خاصه كتعريف
الانسان بماشي مستقيم القامه والخفاش بطاير ولود فهو تعريف بخاصه مركبه وحاصل
التقسيم ان المعرف ان لم يشتمل على خارج فهو حد فان جمع الاجزا كلها فهو حد تام والا فهو حد
ناقص وان اشتمل على خارج فهو رسم فان كان خاصه مع جميع الاجزا او مع الجنس القريب فرسم
تام والا فرسم ناقص واعلم ان الحقايق الموجوده في الخارج يتعسر الاطلاع على ذاتياتها

Copyright © King Saud University

والصبر بينهما وبين عرضيا فيها تعسر[؟] انا ما واصلا الى حد التعذر فان الجنس بتسبيه بالعرض العام والفصل بالخاصة واما المفهومات اللغويه والاصطلاحيه فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة او الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له وما كان خارجا عنه كان عرضيا له فتحديد المفهوم وعائه في السهوله وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم وتحديد الحقائق في غاية الصعوبه وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الحقيقه **و** قد جرى **اصطلاح** اهل علم **الاصول** **على اطلاق الحد على الكل** فالحد باصطلاحهم يرادف التعريف باصطلاح المنطقيين **واعلم** ان الكلام مبني على راي المحققين من عدم اشتراط المساواه في مطلق المعرف حيث قالوا المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو او اعم او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها هذا **و** اما العلوم فلما كان المقصود في تعريفاتها التمييز عن جميع الاغيار كان **المعتبر** فيها **المساوي** للمعرف في العموم والخصوص فكلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف وبالعكس فلا يدخل فيه الاما تركب مع فصل قريب او خاصه نوعيه او كان من احدهما **و** هذا **هو** المعبر عنه بالمطرد **المطرد المنعكس** والجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد المعرف وجد المعرف ولا يدخل فيه شي من اغيار المعرف وهو معنى المنع ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء اي متى انتفى المعرف انتفى المعرف ولا يخرج عنه شي من افراد المعرف وهو معنى الجمع فالاطراد عين الكليه الاولى وهي كلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف والمنع ملازمها والانعكاس ملازم الثانيه وهي كلما صدق عليه المعرف بالفتح صدق عليه المعرف لانه نصدق كلما لم يصدق عليه المعرف بالكسر لم يصدق عليه المعرف عكس نقيض وبالعكس وهو معنى قولهم متى انتفى المعرف انتفى المعرف والجمع ملازم ايضا وقد عرفته

التصديقات اي هذا بحث التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات اكتساب المجهولات التصديقيه ولا يكون الا بالحجة وهي مؤلفة من القضايا قدم مباحثها فقال **القضيه قول يحتمل الصدق والكذب** القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواء كان معقولا او ملفوظا فالتعريف يشمل القضيه المعقوله والملفوظه والصدق والكذب يجيء بيان معناهما ان شاء الله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصه والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال الجواز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب التام وماهيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجه عنها كخصوصيه القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا **وان كان الحكم فيها** اي في القضيه **بثبوت شي لشي او نفيه عنه** اي حكم فيها بنفي شي عن شي **فحمليه** اي تسمى حمليه الاولى موجبه والاخرى سالبه وسميت حمليه لتحقق معنى الحمل في الموجبه واما السالبه فلمشابهتها اياها في الطرفين او لمقابلتها اياها او لان اجزاءها استعدت لقبول الحمل **والا يكن الحكم كذلك فشرطيه** اي فالقضيه شرطيه ووجه التسميه انها مشتمله على اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحا في المتصله ومستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم وعكسه في مانعه الخلو ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في مانعه الخلو ولا اشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في مانعه الجمع ولاشتراط عين التالي بنقيض المقدم وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في الحقيقيه وسيقف على بيان ذلك بامثلته عن قريب ان شاء الله تعالى **وهي** تنقسم الى متصله ومنفصله

فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى سواء كان النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين **او نفيها** اي حكم في القضيه الشرطيه بنفي نسبة على تقدير نسبة اخرى كذلك وسواء حكم في القضيه الشرطيه بالثبوت او النفي **لزوما** بان يكون هناك امر به يستصحب المقدم التالي كعليه طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود **او اتفاقا** بان لا يكون هناك امر كذلك كقولنا كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق **فمتصله** اي فالقضيه تسمى متصله وقد اشير الى انها اربع موجبتان لزوميه واتفاقيه وقد مثلنا وسالبتان كذلك كقولك ليس البتة ان كانت الشمس طالعه فالليل موجود وليس البته ان كان هذا اسود فهو كاتب على فرض اتفاق الاسود الكاتب وهذا بنا على تقسيم المتصله الى اللزوميه والاتفاقيه فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها منقسمة اليهما والى المطلقة اذ الحكم فيها ان قيد بقيد اللزوم سميت لزوميه وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقيه وان لم يقيد بشي منهما سميت مطلقه **وان حكم في القضيه الشرطيه بتنافي نسبتين** سواء كان النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين وهذه هي الموجبه **او لا تنافيهما** اي حكم في القضيه الشرطيه برفع تنافي النسبتين كذلك وهذه هي السالبه وسواء كان ذلك الحكم **عنادا** بان يكون في الطرفين او في احدهما ما يقتضي التنافي بينهما بان يكون مفهوم كل واحد منهما في اي مادة نقيضا للاخر او مساويا لنقيضه في الحقيقيه او اخص من نقيض الاخر في مانعه الجمع او اعم من نقيض الاخر في مانعه الخلو كما يظهر للمتامل **او** كان ذلك الحكم **اتفاقا** بان لا يكون هناك ما يقتضي التنافي بينهما في اي مادة بل في مادة مخصوصة كالمنافاة بين السواد والكتابه في انسان يكون اسود غير كاتب او يكون كاتبا غير اسود وتسمى المنفصله على الاول عناديه وعلى الثاني اتفاقيه وسواء كان الحكم بالتنافي او برفع التنافي **صدقا وكذبا** كما في الحقيقيه **او احدهما** اما صدقا فقط كما في مانعه الجمع او كذبا فقط كما في مانعه الخلو وسميت الاولى حقيقيه لان التنافي بين طرفيها اشد منه بين طرفي الاخريين لانه في الصدق والكذب معا فهي احق باسم المنفصله بل هي حقيقة الانفصال والثانيه مانعه الجمع لاشتمالها على منع بين طرفيها والثالثه مانعه الخلو لان الواقع لا يخلو عن احد طرفيها وربما يقال مانعه الجمع ومانعه الخلو على التي حكم فيها بالتنافي صدقا او كذبا مطلقا وبهذا المعنى تكون اعم والمراد بالتنافي في الصدق ان لا يصدقا معا على شي وفي الكذب ان لا يسلبا معا عن شي **فمنفصله** اي فالقضيه تسمى منفصله وقد اشير الى انها اثنا عشر بنا على تقسيمها الى العناديه والاتفاقيه فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها تنقسم اليهما والى المطلقة كما في المتصله فتكون اذن ثماني عشر **مثال** الحقيقيه وهي منفصله حكم فيها بوقوع المنافاه او لا وقوعها في الصدق والكذب معا موجبة دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا وهذه تستلزم كلما لم يكن هذا زوجا كان فردا وكلما لم يكن فردا كان زوجا وكلما كان زوجا لم يكن فردا وكلما كان فردا لم يكن زوجا اربع متصلات لان عين كل من المقدم والتالي يستلزم نقيض الاخر والانحصار صدقهما معا ونقيض كل منهما يستلزم عين الاخر والا لزم كذبهما معا وسالبه ليس البته اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما بمتساويين وهذه تستلزم ليس البته ان لم يكن هذا زوجا فهو منقسم

Copyright © King Saud University

يساوي الاخرى ما **ومانعة الجمع** وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة اولا وقوعها في الصدق
فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا الشيء حجرا او شجرا وهذا استلزم كلما كان هذا شجرا لم يكن حجرا
وكلما كان حجرا لم يكن شجرا متصلتين جعل في احداهما عين مقدمها شرطا ونقيض تاليها جزاء وفي
الاخرى عين تاليها شرطا ونقيض مقدمها جزاء والا لزم صدق الطرفين معا **وسالبة** ليس البتة
اما ان يكون هذا انسانا او ناطقا وهذا استلزم ليس البتة ان كان انسانا فهو لا ناطق وان
كان ناطقا فهو لا انسان متصلتين **ومانعة الخلو** وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة
اولا وقوعها في الكذب فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا لا شجرا او لا حجرا وهذا استلزم كلما كان
شجرا فهو لا حجر وكلما كان حجرا فهو لا شجر متصلتين جعل في احداهما نقيض مقدمها شرطا وعين تاليها جزاء
وفي الاخرى نقيض تاليها شرطا وعين مقدمها جزاء والا لزم كذب الطرفين معا **وسالبة** ليس البتة
اما ان يكون زيد شجرا او حجرا وهذا استلزم ليس البتة ان كان زيد لا شجرا فهو حجر وان كان لا حجرا فهو شجر
متصلتين ووجه المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة وهذه بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال والانفصال
في الموجبات ومشابهة السوالب للموجبات في الاطراف وغيرها كما في الحملية **والجزء الاول من الحملية موضوع**
اي مسمى بالموضوع لانه وضع لان يحكم عليه وهو شامل للمبتدا والفاعل **والاول من الشرطية مقدم** لتقدمه
طبعا في المتصلة ووضعا في المنفصلة **والجزء الثاني من الاولى** وهي الحملية **محمول** لحمله على الموضوع
ومن الثانية وهي الشرطية **تال** لانه تابع للمقدم طبعا او وضعا **وكل منهما** اي من الحملية والشرطية
اما موجبة او سالبة كما عرفت **والموضوع ان كان مشخصا** معينا كزيد والمسلمين بلام العهد **فمخصوصة** اي
تسمى القضية شخصية ومخصوصة ايضا لان موضوعها شخص مخصوص **والا** يكن الموضوع مشخصا معينا
فان بين كمية افراده اي افراد الموضوع بسور تخلص القضية عن الاهمال وبين المقصود منها **كلا او
بعضا فمحصورة** اي تسمى القضية محصورة لحصر الموضوع بالكل الافرادي والبعض **كلية** في الاول **او جزئية**
في الثاني والذي وقع به البيان يسمى سورا لانه يحصر كمية الافراد فسور الموجبة الكلية كل ونحوه مما
يفيد الاستغراق وسور الجزئية بعض ونحوه وسور السالبة الكلية لا شيء ولا واحد وكل ليس
وما افاد معناه وسور الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس ونحوها **والا فمهملة** اي ان لم
يبين كمية الافراد فالقضية تسمى مهملة لاهمال السور **وتلازم الجزئية** فكل جزئية تصدق مهملة وكل مهملة
تصدق جزئية ولما كان هذا التقسيم للقضية باعتبار الموضوع روعي في اسامي الاقسام حاله
من تشخص وحصر واهمال **واعلم** ان الشرطية تنقسم الى مثل هذه الاقسام والحاصل ان الحكم
بالاتصال او الانفصال ان كان على وضع معين فهي مخصوصة والا فان بين ان الحكم على تقدير
جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم او بعضها فهي محصورة كلية او جزئية والا فمهملة فالاوضاع
في الشرطية كالافراد في الحملية وهذا الكلام في اللزومية والعنادية واما الاتفاقية فالمعتبر فيها هو
الاوضاع الثابتة في نفس الامر لا جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع والا لم تصدق كلية اصلا والمراد بالاوضاع
الاحوال التي يمكن حصول المقدم عليها وهي ما يحصل للمقدم باعتبار اقترانه بالامور التي يمكن اجتماعها معه
فان الشيئين المجتمعين يحصل لكل منهما وضع بالقياس الى الاخر وهو كونه مجتمعا معه ومقارنا اياه فاذا

Copyright © King Saud University

فلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع تمكن ان يحصل مع انسانيته زيد لاجل كونه قائما او قاعدا او كاتبا او ضاحكا وكون الشمس طالعة او غير طالعة الى غير ذلك واذا قلنا قد يكون اذا كان الشي حيوانا فهو انسان فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته انما يكون على وضع كونه ناطقا او ضاحكا لا على وضع كونه صاهلا او ناهقا وسور الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومهما ونحوهما وفي المنفصلة دائما وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة وسور الجزئية فيهما قد لا يكون وبادخال السلب على سور الايجاب الكلي واهمال هذا التقسيم في الشرطيات اكتفا بما في المطولات ولما فرغ من الكلام في اقسام القضاة بالاخذ في احكامها وفيه ثلاثة مباحث اولها التناقض وثانيها العكس المستوي وثالثها عكس النقيض وقدم التناقض على الاخيرين لتوقفهما عليه فقال التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته صدق كل كذب الاخرى وبالعكس لما كان المراد ههنا تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين والا فان التناقض يقع بين المفردات وبقية الحد يخرج الاختلاف بالعدول والتحصيل والحصر والاهمال اذ لا يلزم من ذلك انه من صدق احداهما كذب الاخرى فلا يحتاج الى التقييد بالايجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف الذي هو اشتماله الايه وقوله لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل كذب الاخرى من غير نظر الى ذاته بل بواسطة مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان صدق احداهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل ناطق انسان او لخصوص مادة نحو كل انسان حيوان ولا شي من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لا لذات الاختلاف بين الكليتين والجزئيتين فان الكليتين قد تكذبان نحو كل حيوان انسان ولا شي من الحيوان بانسان والجزئيتين قد تصدقان نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وقوله يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين وانه لم يكن الكذب فيهما لازما في كل مادة لصدقهما في بعض المواد كما عرفت وقوله وبالعكس اي يلزم لذاته من كذب كل صدق الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين لانتفاء لزوم الصدق فيهما لكذبهما في بعض المواد كما عرفت وشرطه الاتحاد فلا تختلف النسبة الحكمية لاختلاف في ذات الموضوع او المحمول او في شرط او كل وجزء او زمان او مكان او اضافة او قوة وفعل وغير ذلك الا في الكم فيشترط اختلافهما فيه ان كانتا محصورتين والا في الكيف والجهة في المحصورتين والمخصوصتين فنقيض

~~الموجبة الكلية السالبة الجزئية ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية ولما لم يذكر الموجهات في~~

~~هذا الكتاب لم يذكر تناقضها والتفصيل موضعه المطول~~ العكس المستوي ويسمى العكس المستقيم ايضا تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف العكس يطلق على معنيين على القضية الحاصلة من التبديل وعلى نفس التبديل ومعنى تبديل الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا والمراد بقوله مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل فخرج ما صدق مع الاصل بحسب الاتفاق دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى قولنا كل انسان ناطق

Copyright © King Saud University

وانما اعتبر لان العكس لازم للاصل ويمتنع صدق الملزوم بدون اللازم ولم يعتبر بقا الكذب لجواز كذب الملزوم دون اللازم والمراد بقا الكيف ان الاصل ان كان موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا وذلك لان قولنا كل انسان ناطق لا يلزمه السلب وقولنا لاشي من الانسان بحجر لا يلزمه الايجاب **فعكس الموجبة** كلية كانت او جزئية **موجبة جزئية** ولا تنعكس الكلية كنفسها لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد الاعم نحو كل انسان حيوان فلا ينعكس الى قولنا كل حيوان انسان وينعكس الى بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه وهو لاشي من الحيوان بانسان ونضمه الى الاصل وهو كل انسان حيوان فنجعله كبرى والاصل صغرى ينتج لاشي من الانسان بانسان وهو سلب الشي عن نفسه **وعكس السالبة الكلية كنفسها** سالبة كلية لانه اذا صدق سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد والملاقاة تصحح الموجبة الجزئية من الطرفين وصدقها من الطرفين ينافي السالبة الكلية من احدهما فيعكس لاشي من الانسان بفرس الى لاشي من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان ويعكس الى بعض الانسان فرس هذا خلف او نجعلها صغرى للاصل ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو سلب الشي عن نفسه **ولا عكس للجزئية السالبة** اذ لو صح لصدق كلما صدق الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها ولا يصدق عكسها وان صدق في قضية بين موضوعها ومحمولها تباين كلي او عموم من وجه **عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف** عكس النقيض يطلق على المعنيين ايضا والمراد من تبديل نقيضي الطرفين جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر بعد تبديله بنقيضه كانك جعلت مكان كل طرف نقيضه ثم بدلت كلا من النقيضين بالاخر والمراد من بقاء الصدق والكيف ما عرفت في تعريف العكس المستوي **وحكم الموجبات** كلية كانت او جزئية **هنا** اي في عكس النقيض مثل **حكم السوالب ثمة** اي في العكس المستوي فالموجبة الكلية تنعكس كنفسها مثلا ينعكس كل انسان حيوان الى كل لاحيوان لاانسان والا فبعض لاحيوان ليس لا انسان ويستلزم بعض لاحيوان انسان وينعكس بالعكس المستوي الى بعض الانسان لاحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف او نضم الى الاصل هكذا بعض لاحيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لاحيوان حيوان وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية لصدق بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لاحيوان وبالعكس يعني ان السالبة كلية كانت او جزئية تنعكس الى السالبة الجزئية اذا صدق ليس بعض الحيوان بانسان فليصدق ليس بعض لا انسان لاحيوان والا فكل لا انسان لاحيوان ويعكس بعكس النقيض الى كل حيوان انسان وقد كان ليس بعض الحيوان بانسان والسالبة الكلية لا تنعكس كنفسها لصدق لاشي من لا فرس وكذب لاشي من اللافرس لا انسان لان من افراد اللافرس انسان وهو يصدق سلب اللاانسان عنه وهذه الكلية على راي القدما واما المتاخرون فانهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بانه جعل نقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع بقاء الصدق لا الكيف فعكس كل انسان حيوان لاشي من لاحيوان

انسان لكن المتعارف المستعمل في العلوم هو مصطلح القدما والتسمية بعكس النقيض على مصطلحهم اظهر لم يذكره في المتن غيره واما وجه عدول المتاخرين وما فيه من الاسئلة والجوابات فمبسوط في كتب الفن

القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر القول في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظا او معقولا كما عرفت والقياس يطلق على الملفوظ والمعقول وان كان القول في اصطلاحهم مشتركا معنويا فقد عرف به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما تشعر عبارتهم ويكون اما مشتركا لفظيا ولا اشكال ايضا عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين معا واما حقيقة في المعقول مجازا في الملفوظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا انسب بنظر المنطقي لانه لا يبحث عن الالفاظ وفيه اشكال اذ لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لا بجاز او المجاز يجوز في التعريف وقد قيل ان المعرف ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول وان كان الملفوظ فالملفوظ ليندفع الاشكال عند من لا يجوز استعمال المشترك في معنييه وما بعده وفيه تامل هذا في القول الاول واما القول الاخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم الملفوظ لما يلزم من القول معقولا او ملفوظا فالقول الاخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة واما لزومه للملفوظ فالمراد به لزومه لمدلوله لظهور ان النتيجة غير لازمة للفظ القياس لانه يلزم من الملفوظ بواسطة دلالته على المعقول لان المراد اللزوم ههنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول الملفوظ المؤلف من القضايا الملفوظة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الامر يستلزم القول الاخر بحسب نفس الامر بواسطته بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع واريد من ذلك والمراد بالمؤلف معناه اللغوي المشتق احتيج لتعليق من قضايا به او لئلا يتوهم كون كلمة من للتبعيض كقولهم قول من الاقوال وقضية من القضايا فلا استدراك والمراد بالقضايا قضيتان او اكثر ويخرج به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها وان كانت مركبة اذ تسمى عرفا قضية لا قضيتين واللزوم المراد به المطلق سواء كان بينا او غير بين ويخرج به الاستقراء والتمثيل لامكان تخلف مدلولهما وذكر التسليم لادخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر وقوله لذاته اي لا لمقدمة غريبة وقسموها بما تكون حدودها متغايرة فيخرج الغير المتعارف الذي مقدمتاه مغايرتان وهي اما اجنبية اي غير لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج بواسطة صدق كل مساو المساوي مساو وهو غير اجنبية اي لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف القول الاخر بالاخر لئلا يلزم ان يكون كل مقدمتين كيف اتفقتا قياسا لاستلزام مجموعهما كلا منهما قال في شرح المطالع وفيه نظر والاولى ان يقال المقدمات موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة احداهما لم يحتج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا **وهو باعتبار المادة خمسة** كل ما كان يتوقف تركيبه على حصول الاخر اما مادية وصورية والقياس حصل له باعتبار كل من الصورة

Copyright Nagoya University

والمادة تقسيم التقسيم الاول باعتبار المادة وهي مقدمات القياس وكان خمسة لانه اي القياس
اما ان تفيد تصديقا او لا تفيده بل تفيد تاثيرا اخر غيره اعني التخييل الجاري مجراه الثاني قياس الشعر
ومادته المخيلات وهي قضايا اذا وردت على النفس اثرت فيها تاثيرا عجيبا من قبض فتنفر او
بسط فترغب وبزيدها قبضا او بسطا ايرادها موزونه بصوت حسن وسواء كانت مسلمة او غير مسلمة
صادقة او كاذبة كقولهم الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوعة والغرض منه انفعال النفس بالترغيب
والتنفير واكثر من يستعمله الشعراء ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه والاول وهو مفيد التصديق
اما ان يفيد ظنا او جزما الاول قياس الخطابة ومادته المقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد
فيه الجمهور لزهد او علم او رياضة او غير ذلك من الصفات المحمودة كالاقوال الماخوذة من العلماء
والمظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض منه
ترغيب القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر الدين والتنفير عما يضره واكثر
من يستعمله الخطباء والوعاظ والثاني ان افاد جزما يقينيا فبرهان ومادته اليقينيات اي هي منها
واليقينيات بالاستقراء ست بديهيات ومشاهدات وفطريات وحدسيات ومجربات ومتواترات
اما البديهيات وتسمى ايضا اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين
كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد
المضادة كما في بعض الجهال واما المشاهدات فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة
او الباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة والثانية تسمى وجدانيات
كالحكم بان لنا خوفا وغضبا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عنه عند
تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
فان من تصور الاربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين وترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بسبب تكرر المشاهدة
مع قياس خفي وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وان لم تعرف ماهيته وكلما
علم وجود السبب علم وجود المسبب وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل فان قيل هذا القياس ان
حصل بالفكر كانت المجربات نظرية او بالحدس فحدسية او لمجرد تصور الطرفين من غير حدس
ولا فكر فقضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه اخر غير تلك الوجوه وهو تكرر المشاهدة
من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي
من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء ذاتها بجانبه الذي يلي الشمس
فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها
العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب
واعتبر الامكان لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثر النقل ووقوعه والاحساس لان المعقولات بلكو

فيها الاشتباه واما الخبر المحفوف بالقرائن وخبر المصدق بالمعجز فالاقرب ان العلم الحاصل منهما
استدلالي ولا مدخل فيه من حيث واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا وجها للفرق غير ذلك والاشتمال
كل من المجربات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياس خفي نازع في قبول بعضهم نازع ونازع
بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها حجة بل جعل كثير من
العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وفائدة البرهان تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا
يطرق اليه تغيير ولا يفيد اليقين وان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجدل اي فالقياس
يسمى جدلا ومادته المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لاعتراف جميع الناس او اكثرهم او طائفة
مخصوصة بها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او غير ذلك ولكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم
وادابهم ولاهل كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم فان قيل المشهورات قد يكون يقينية
بل اولية فكيف يجعل من غير اليقينيات قلنا المراد ان المشهورات لا تعتبر فيها اليقين ومطابقة
الواقع بل المعتبر الشهرة وتطابق الاراء سواء كانت يقينية او لا فبعض القضايا يكون اوليا ومشهورا
باعتبارين والمسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة
كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه والغرض منه اما اقناع القاصر عن درك البرهان واما الزام
الخصم والا يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فمغالطة اي فالقياس يسمى مغالطة ومادته
الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة على نحو المحسوس كما
يقال كل موجود مشار اليه ولولا دفعها العقل والشرع لعدت من الاوليات ويعرف كذبها بمساعدة
للعقل في المقدمات حتى اذا وصل الى النتيجة امتنع عن المساعدة والمشبهات وهي قضايا يحكم
العقل بها على اعتقاد انها اولية او مشهورة او مسلمة لاشتباهها بشيء منها اما من جهة اللفظ كما
في المشترك وضرب زيد لاحتمال فاعلية زيد ومفعوليته وكقولنا الخمسة زوج وفرد فانه يصدق
مع الاجتماع لا الانفراد واما من جهة المعنى كاخذ ما بالذات مكان ما بالعرض كما يقال جالس
السفينة متحرك وكل متحرك ينتقل من مكان الى اخر واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كما يقال لو
قبل الجسم القسمة الى غير النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية فما لا يتناهى يكون محصورا
بين حاصرين واخذ السالبة المحصلة بدل الموجبة المعدولة واخذ السور بحسب الاجزاء
مكان السور بحسب الجزئيات واخذ الحمل المجموعي مكان الكل الافرادي او غير ذلك مما يوقع الغفلة
عنه في الغلط العظيم وقد يقع الغلط من جهة الصورة وذلك بان لا يكون القياس منتجا للمطلوب
وظن كونه منتجا اما بان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان
له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل او لا يكون على ضرب منتج كما يقال الانسان
حيوان والحيوان جنس لعدم كلية الكبرى ومنه وضع ما ليس بعلة علة كقولنا الانسان
وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالانسان وحده حيوان ومنه المصادرة على المطلوب وهو
جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والغرض

منه تغليط الخصم ودفعه واعظم فائدته معرفته لاجتنابه **ولما فرغ** من التقسيم الاول وهو الحاصل
باعتبار المادة اخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل **باعتبار الصورة** اعني الهيئة الحاصلة للقياس
وهو **قسمان لانه ان كان المطلوب او نقيضه مذكورا فيه بالفعل فاستثنائي** اي يسمى القياس حينئذ قياسا
استثنائيا لاشتماله على اداة الاستثناء وهي لكن كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج فهو متحيز
وهو بعينه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بمتحيز ينتج انه ليس بجسم ونقيضه مذكور فيه فان قيل المطلوب
ونقيضه ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منها قضية والمذكور بالفعل ليس بقضية قلنا المراد
بكون المطلوب او نقيضه مذكورا في القياس بالفعل ان يكون الطرفان مذكورين فيه بالترتيب الذي في
المطلوب او في نقيضه **والا** يكن كذلك **فاقتراني** اي يسمى القياس حينئذ قياسا اقترانيا لما فيه من اقتران
الحدود اي الاصغر والاكبر والاوسط كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث
وليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل واما بالقوة فهو مذكور فيه لاشتماله على مادة النتيجة اعني
الموضوع والمحمول ومادة الشيء ما يكون الشيء معها بالقوة **القسم الاول** من القسمين الحاصلين بحسب
الصورة **في القياس الاقتراني** وقدم على الاستثنائي لان العمدة فيه تتركب من الحمليات الصرفة وهي من
الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب لانحلال الشرطيات اليها ولذلك سمي بسيطا بخلاف الاستثنائي
فانه لا يخلو عن الشرطية **وهو باعتبار صورته البعيدة** اعني الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب
الحمل والاتصال والانفصال **قسمان لانه ان تركب من الحمليات الصرفة** كما عرفت **فحملي** اي يسمى القياس
حينئذ قياسا حمليا **والا فشرطي** اي يسمى القياس حينئذ قياسا شرطيا سواء تركب من الشرطيات الصرفة
او منها ومن الحمليات واقسامه خمسة لانه ان تركب من شرطيتين فهو اما من متصلتين او منفصلتين
او متصلة ومنفصلة وان تركب من حملية وشرطية فهو اما من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة
وتنعقد فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول **و** ينقسم القياس الاقتراني ايضا **باعتبار صورته القريبة**
اعني الهيئة الحاصلة للقياس بسبب نسبة الوسط الى الطرفين الى **اربعة** اقسام **لان الوسط ان كان**
محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل الاول او كان الاوسط **محمولهما فالثاني او** كان **موضوعهما**
فالثالث او عكس الاول فالرابع اعلم انه قد وقع في اصطلاح القوم على الفاظ لا بد من بيانها فنقول
موضوع المطلوب يسمى حدا اصغر لان الموضوع في اشرف المطالب وهو الموجبة الكلية يكون اخص
من المحمول غالبا فيكون اقل افرادا فيكون اصغر ومحمول المطلوب يسمى حدا اكبر لانه في اشرف المطالب
اعم من الموضوع غالبا فيكون اكثر افرادا فيكون اكبر والمكرر بين الاكبر والاصغر يسمى حدا اوسط
لتوسطه بين طرفي المطلوب حتى يتلاقيا والمقدمة التي تشتمل على الاكبر تسمى بالكبرى لانها ذات
الاكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة لتقدمها على المطلوب وما تنحل اليه المقدمة
كالموضوع والمحمول يسمى حدا لانه طرف للنسبة وهيئة نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالوضع
والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى والكبرى بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية تسمى قرينة
وضربا وانما وضعت الاشكال في هذه المراتب لان الشكل الاول هو النظم الطبيعي لانتقال الذهن
فيه من الاصغر الى الاوسط ومنه الى الاكبر حتى يلزمه انتقاله من الاصغر الى الاكبر وهو اسهل

سلمه الطبع السليم بالقبول الكامل فهو بين الانتاج غير محتاج الى روية وفكر ومنتج للمطالب
الاربعة ولاشرف المطالب الذي هو الايجاب الكلي لاشتماله على الشرفين الايجاب الذي هو اشرف
من السلب فان الوجود خير من العدم والكلية التي هي اشرف من الجزئية لانها انفع في العلوم وادخل
تحت الضبط ولانها اخص والاخص اكمل من الاعم لاشتماله على امر زائد ويتلوه الشكل الثاني لشرف
لانه ينتج الكلي وهو اشرف من الجزئي والثالث وان انتج الايجاب وهو اشرف من السلب لم ينتج الكلي
والكلي وان كان سلبا اشرف من الجزئي وان كان ايجابا لانه انفع في العلوم ولان شرف الايجاب
من جهة وشرف الكلية من جهات ولان الثاني يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف المقدمتين لاشتمالها
على موضوع المطلوب الذي هو اشرف لان المحمول يكون غالبا خارجا تابعا والمتبوع المعروض
اشرف من التابع العارض ثم الشكل الثالث لموافقته الاول في الكبرى ثم الشكل الرابع لمخالفته اياه في
المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع ولذلك اسقطه ابو نصر وابو علي عن الاعتبار وبعضهم عن
القسمة ايضا **اذا عرفت ذلك فلانتاج كل شكل من الاشكال الاربعة شروط منها ما هو بحسب الكيفية**
ومنها ما هو بحسب الكمية ومنها ما هو بحسب الجهة ولم يذكر الشرائط بحسب الجهات اعتمادا على ما في
المطولات مع اعتقاله فيما سلف واما الشرائط بحسب الكيفية والكمية فقد اشار اليها بقوله **وشرط**
الشكل الاول بحسب الكيفية **ايجاب الصغرى** والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم
في الكبرى على ما ثبت له الاوسط والاصغر ليس مما ثبت له الاوسط فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر
وتحقق ذلك صدق القياس تارة مع الايجاب وتارة مع السلب فاذا كانت الصغرى سالبة فالكبرى اما
موجبة او سالبة واياما كان يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس
وكل فرس حيوان او صهال والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الفرس بحمار او ناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف موجب
للعقم **و**شرطه بحسب الكمية **كلية الكبرى** والا لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير
البعض المحكوم به على الاصغر فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان حيوان وبعض
الحيوان فرس **اذا تقرر ذلك** فاعلم ان الضروب المحتملة عند العقل في كل شكل ستة عشر ضربا
لان المهملة في قوة الجزئية والشخصية لا تعتبر في العلوم مع انها في حكم الكلية فالنظر مقصور على المحصورات
الاربع وهي معتبرة في الصغرى والكبرى وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر يسقط منها في
الشكل الاول باشتراط ايجاب الصغرى ثمانية وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية
في الكبريات الاربع وباشتراط كلية الكبرى اربعة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين
هذا بطريق الحذف واما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبة اما كلية او جزئية والكبرى الكلية
اما موجبة او سالبة فكانت صور وبه الناتجة اربعة الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة
كلية **نحو الحج مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب** فالحج واجب الضرب الثاني من موجبة كلية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية
فلا شيء من الوضوء يصح بلا نية الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة

Copyright © King Saud University

لاشي من الانسان
بعرس له

حزبيه نحو بعض الوضوء عباده وكل عباده صحيحه فبعض الوضوء صحيحه الضرب الرابع من موجبه جزئيه
صغرى وسالبه كليه كبرى ينتج سالبه جزئيه نحو بعض الوضوء عباده ولاشي من العباده يصح بلا نيه
فليس بعض الوضوء يصح بلا نيه ووجه ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الايجاب على السلب والكليه
على الجزئيه ولو كانت موجبه و يشترط في الشكل الثاني بحسب الكيفيه اختلافهما اي المقدمتين في الكيف
اي تكون احداهما موجبه والاخرى سالبه لانهما لو اتفقتا فيهما اما موجبتان او سالبتان وايا ما كان يحصل
الاختلاف اما اذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس او ناطق حيوان والحق في الاول
السلب وفي الثاني الايجاب واما اذا كانتا سالبتين فكقولنا لاشي من الانسان بحجر ولاشي من الفرس او من الناطق
بحجر والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئا منهما والمعنى بالانتاج استلزامه
لاحدهما و يشترط فيه بحسب الكميه كليه الكبرى والا لزم الاختلاف اما على تقدير ايجابها فكقولنا
لاشي من الانسان بفرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس واما على تقدير سلبها فكقولنا كل انسان
ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس بناطق والحق في الاولين الايجاب وفي الثانيين السلب سقط
بالشرط الاول ثمانيه من ضروب الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعه من
ضروب الكبرى الموجبه الجزئيه مع السالبتين والسالبه الجزئيه مع الموجبتين هذا بطريق الحذف
واما بطريق التحصيل فالكبرى كليه فان كانت سالبه فمع الصغريين الموجبتين وان كانت موجبه فمع
السالبتين فكانت ضروبه الناتجه اربعه الاول من كليتين والكبرى سالبه ينتج سالبه كليه نحو كل الغائب
مجهول ولا شي مما يصح بيعه مجهول فلاشي من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل
الاول فيقال الغائب مجهول ولاشي من المجهول يصح بيعه فلاشي من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب
الضرب الثاني من كليتين والكبرى موجبه ينتج سالبه كليه نحو لاشي من الغائب معلوم وكلما يصح
بيعه معلوم فلاشي من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجه فيقال كلما يصح
بيعه معلوم ولاشي من المعلوم غائب فلاشي مما يصح بيعه غائب وينعكس الى لاشي من الغائب يصح
بيعه وهو المطلوب الضرب الثالث من موجبه جزئيه صغرى وسالبه كليه كبرى ينتج سالبه جزئيه
نحو بعض الغائب مجهول ولاشي مما يصح بيعه مجهول فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى
كالضرب الاول الضرب الرابع من جزئيه سالبه صغرى وكليه موجبه كبرى ينتج جزئيه سالبه نحو بعض
الغائب ليس بمعلوم وكلما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بالخلف وهو
ضم نقيض النتيجه الى الكبرى بان يجعل النقيض لايجابه صغرى وكبرى الاصل لكليته كبرى لينتج نقيض
الصغرى فيقال لو لم يصدق بعض الغائب ليس مما يصح بيعه لصدق نقيضه وهو كل غائب يصح بيعه
يجعل صغرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكلما يصح بيعه معلوم فكل غائب معلوم وكانت الصغرى بعض
الغائب ليس بمعلوم هذا خلف وانما وضعت الضروب على هذا الترتيب لان الاولين اشرف من
الاخريين ذاتا ونتيجه والاول والثالث اشرف من الثاني والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول بعينها
و يشترط في الشكل الثالث بحسب الكيفيه ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبه فاما ان تكون الكبرى
موجبه او سالبه وعلى التقديرين يحقق الاختلاف اما اذا كانت موجبه فكقولنا لاشي من الانسان

او بعضه او احد الاولين
الفرس ناطق وفي احد الاخر
لاشي من الفرس بحمار له

وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبه فكما لو ابدلنا الكبرى بقولنا لاشي من الانسان بصاهل
او حمار والصادق في الاولين الايجاب وفي الاخريين السلب و يشترط فيه بحسب الكميه كليه
احداهما اي المقدمتين لانهما لو كانتا جزئيتين لحصل الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبه فكقولنا
بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبه فكما اذا ابدلنا الكبرى بقولنا
وليس بعضه ناطقا او فرسا والحق في الاولين الايجاب وفي الاخريين السلب سقط بالشرط الاول
ثمانيه من ضروب السالبتين الصغريين في الكبريات الاربع وبالثاني ضربان وهما الموجبه الجزئيه مع
الجزئيتين هذه طريق الحذف واما طريق التحصيل فالصغرى موجبه فان كانت كليه فمع الاربع وان
كانت جزئيه فمع الكليتين فكانت ضروبه الناتجه سته الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبه
جزئيه نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الصغرى ليرتد الى
الاول فيقول بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب الضرب الثاني
من كليتين والكبرى سالبه ينتج سالبه جزئيه نحو كل بر مقتات ولاشي من البر يصح بيعه بجنسه
متفاضلا فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين بعكس الصغرى كالاول الضرب
الثالث من موجبتين جزئيه صغرى وكليه كبرى ينتج موجبه جزئيه نحو بعض البر مقتات
وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين كالاول الضرب الرابع من جزئيه موجبه صغرى
وكليه سالبه كبرى ينتج جزئيه سالبه نحو بعض البر مقتات ولاشي من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا
فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين ايضا بعكس الصغرى الضرب الخامس
من موجبتين كليه صغرى وجزئيه كبرى ينتج موجبه جزئيه نحو كل بر مقتات وبعض البر
ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجه فنقول بعض الربوي بر
وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس الى بعض المقتات ربوي وهو المطلوب
الضرب السادس من كليه موجبه صغرى وجزئيه سالبه كبرى ينتج جزئيه سالبه نحو كل بر مقتات
وبعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا
ويتبين بقياس الخلف وهو في هذا الضرب ضم نقيض النتيجه الى الصغرى بان يجعله كبرى للصغرى
الاصل لينتج نقيض كبراه فنقول لو لم يصدق بعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا
لصدق نقيضه وهو كل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا فنجعله كبرى هكذا كل بر مقتات
وكل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج كل بر يصح بيعه بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى
بعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا هذا خلف وانما رتب الضروب هذا الترتيب لان
الاول اخص منتجات الايجاب والثاني اخص منتجات السلب والاخص اشرف وقدم الثالث
والرابع على الاخريين لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس
على السادس للايجاب و يشترط في الشكل الرابع بحسب الكيفيه احد امرين ويشترط مع كل
بحسب الكميه اخر وقد بين ذلك بقوله ايجابهما مع كليه الصغرى او اختلافهما في الكيف مع كليه السالبه
والكبرى والا لزم اما سلبهما او ايجابهما مع جزئيه الصغرى او اختلافهما مع جزئيه السالبه

او جزئية الكبرى وايا ما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم اما الاول فكقولنا لا شي من الانسان بفرس ولا شي من الحمار او الصاهل بانسان واما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق حيوان واما الثالث فكقولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس او ناطق حيوان وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس او الحيوان ليس بانسان واما الرابع فكقولنا لا شي من الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول السلب وفي الثواني الايجاب سقط من عقم السالبتين اربعة ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية اربعة ومن عقمهما والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد هذه طريق الحذف واما طريق التحصيل فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الا الجزئية السالبة والصغرى السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية فكانت ضروبه الناتجة خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية نحو كل عبادة يجب فيها النية وكل وضوء عبادة فبعض ما يجب فيه النية وضوء وتبين بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة نحو كل وضوء عبادة وكل عبادة يجب فيها النية فكل وضوء يجب فيه النية وينعكس الى بعض ما يجب فيه النية وضوء وهو المطلوب الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية والمثال والنتيجة والبيان كما في الاول الا انك تجعل مكان كل وضوء عبادة بعض العبادة الضرب الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو لا شي من العبادة بمستغني عن النية وكل وضوء عبادة فلا شي من المستغني عن النية وضوء وتبين بمثل ما تقدم الضرب الرابع من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شي من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء وتبين بعكس المقدمتين نحو بعض المستغني مباح ولا شي من المباح بوضوء فبعض المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغن عن النية ولا شي من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء وتبين كالرابع ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها لبعدها عن الطبع بل اعتبر انفسها فقدم الاول لانه من موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلي السالب اشرف من الجزئي الموجب لمشاركته الاول في ايجاب المقدمتين وفي احكام اخر ليس هذا مقام ذكرها فان قلت ان عدة ضروب الشكل الرابع في كتب القوم ثمانية ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا فانما يذكرون مع الاختلاف في الكيف كلية احداهما قلت انما ثبت لهم الثمانية الاضرب بشرط اخر وهو ان يكون السالبة في الثلاثة التي اخرجها اشتراط كلية السلب والكبرى واحدة من الخاصتين اعني المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة حتى تنعكس فيرتد الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد الضرب السابع وهو المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس من الشكل الثالث ويرتد الضرب الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد عرفت ان نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس الا باشتراط الذي واما اذا لم تكن السالبة في الثلاثة التي اغفلنا ذكرها احدى الخاصتين لحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج

واشتهر وضح ذلك من تطبيق الثالث وتطبيق الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل ولا نحتاج الى ذكر الشرط الاربع بيان الموجهات بسائطها ومركباتها وبيان انعكاسها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود واعلم ان هذه الاشكال الثلاثة وان كانت ترجع الى الشكل الاول فلها خاصية وهي ان الطبعي والسابق الى الذهن في بعض المقدمات ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الاخر محمولا لا بحيث لو عكس كان غير طبيعي وغير سابق الى الذهن اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان او كاتب فان الانسان اولى بان يكون موضوعا لايجاب الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا لا شي من النار ببارد فيقال فان النار اولى بان يكون موضوعه لسلب البارد والنقل من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعي والسابق الى الذهن امكن ان لا ينتظم على نهج الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا يكون عنها غنية على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة لا يرتد الى الشكل الاول فمس الحاجة اليها عند تحصيل المجهولات المتعلقة بها القسم الثاني في القياس الاستثنائي وهذا القياس مركب من مقدمتين الاولى شرطية والثانية وهي الاستثنائية حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين والا فشرطية او حملية وهو قسمان متصل وهو ما يكون شرطيته قضية متصلة ونتيجه اي الناتج من القياس الاستثنائي المتصل قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله وضع المقدم فانه ينتج وضع التالي اي عينه لان صدق الملزوم وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان والثاني ما استثني فيه نقيض التالي في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله رفع التالي فانه ينتج رفع المقدم اي نقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كقولك في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم والقسم الثاني من القياس الاستثنائي منفصل وهو ما يكون شرطيته منفصلة ونتيجه اي الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان ايضا احدهما ما استثني فيه وضع كل من المقدم والتالي اي عينه في الحقيقية ومانعة الجمع وقد عرفتهما لان استثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الجزء الاخر لامتناع الجمع بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاعهما في مانعة الجمع والثاني ما استثني رفعه اي رفع كل من المقدم والتالي اي نقيضه فيها اي في الحقيقية وفي مانعة الخلو لان استثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واما استثناء عين احدهما فلا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بينهما في مانعة الخلو فعرفت ان الحقيقية لها اربع نتائج وضع المقدم عن رفع التالي ورفعه عن وضعه ورفع التالي عن وضع المقدم ووضعه عن رفعه لامتناع الجمع بينهما والخلو عنهما ومانعة الجمع لها نتيجتان رفع كل من الجزئين عن وضع الاخر لامتناع الجمع فقط ومانعة الخلو مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الاخر لامتناع الخلو فقط كقولنا دائما حقيقية

اما ان تكون هذا العدد زوجا واما ان تكون فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه
ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا دائما اما ان تكون هذا شجرا او حجرا لكنه شجر
فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر وكقولنا دائما اما ان تكون هذا لا شجرا ولا حجرا لكنه شجر فهو لا حجر لكنه حجر
فهو لا شجر واعلم ان لانتاج القياس الاستثنائي شروطا لا تحسن اعمالها فنقول الشرط الاول ان تكون
الشرطيه متصله او منفصله لانه اذا لم يكن بين الامرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود احدهما
او عدمه وجود الاخر او عدمه والشرط الثاني ان تكون المتصله لزوميه والمنفصله عناديه
لان المتصله لو كانت اتفاقيه لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم اما الاول
فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم ولان العلم بصدق الاتفاقيه مستفاد من
العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور واما الثاني فلانه لا اتصال
بين نقيضي طرفي الاتفاقيه لا باللزوم ولا بالاتفاق اما في الاتفاقيه الخاصه وهي التي يكون صدق
التالي فيها على تقدير صدق المقدم لمجرد توافق الجزئين على الصدق وظاهر لصدق الجزئين
فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لكذبهما ولا لزوم لعدم العلاقه واما في الاتفاقيه العامه وهي
التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقه بل لمجرد صدق التالي وهي اعم
مطلقا من الاولى اذ لا حاجه فيها الى صدق المقدم كقولنا ان كان الخلا موجودا فالانسان
ناطق فلجواز صدق طرفيها فلا يلزم من صدق المتصله الاتفاقيه مع كذب تاليها كذب مقدمها
مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقيه وكذلك المنفصله الاتفاقيه لم ينتج وضع احد طرفيها
ولا رفعه لان صدق احد طرفيها او كذبه معلوم قبل الاستثنا فلا يكون مستفادا منه والشرط
الثالث كليه الشرطيه متصله او منفصله والا لجاز ان يكون اللزوم او العناد على بعض
الاوضاع والاستثنا على بعض اخر فلا يلزم من وضع احد جزئي الشرطيه او رفعه وضع الاخر
او رفعه اللهم الا ان يكون وضع الاستثنا محققا في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع
او يكون وضع اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثنا فانه ينتج العاسر حينئذ

البحث الثاني في الموضوعات اللغويه فصل

هذا الفصل للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفه اللغات الوضع لغه جعل الشي في حيز معين واصطلاحا
مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ بازا معنى وعلى هذا فالمجاز موضوع لمعناه المجازي
وثانيهما وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع عند الاطلاق تعيين اللفظ للدلاله على
معنى وزيد فيه بنفسه اي ليدل بنفسه لا بقرينه تنضم اليه ليخرج اللفظ المجازي عن ان يكون
تعيينه للدلاله على المعنى المجازي وضعا لان دلالته انما تكون بقرينه والحق ما افاده العلامه
السمرقندي وتبعه شيخنا رحمه الله من انه لا حاجه الى تلك الزياده لان تعيين المجاز لما يتعلق
بالموضوع له ليس للدلاله بل لجواز الاستعمال اذ الدلاله بواسطه القرينه متحققه فيه سوا عين
لما يتعلق بالموضوع له اولا وقد افاده في التلويح حيث قال الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعده
داله على ان كل لفظ تكون بكيفيه كذا فهو متعين للدلاله بنفسه على معنى مخصوص يفهم

تعيينه له ومثل هذا ليس من باب الحقيقه بمنزله الموضوعات الشخصيه باعيانها بل اكثر الحقائق
من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعده داله على ان كل لفظ تعين للدلاله بنفسه على معنى
فهو عند القرينه المانعه عن اراده ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا
ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطه القرينه لا بواسطه هذا التعيين حتى لو لم يثبت من
الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام
القرينه بحالها ومثله مجاز فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلاله على معنى بنفسه
سوا كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ او يدرج في القاعده الداله على التعيين وهو المراد
بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقه والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي هذا كلامه
وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلاله لتحققها بدونه فلا يحتاج الى زياده قيد بنفسه وعلى
تقدير عدم خروجه لا يخرج جميع المجازات بتلك الزياده فان ما يكون معناه لازما لما وضع له
غير منفك عنه في التصور دلالته عليه بنفسه والقرينه فيما هذا شانه انما هي للصرف عن فهم
المعنى الحقيقي لا غير اللهم الا ان يقال المراد الدلاله عليه من حيث انه مراد فانها هي الدلاله
المعتبره عند اهل العرف وارباب البلاغه وانها تتوقف على القرينه او يقال المراد بكونها بنفسه
الا يكون فهمه بواسطه شي اخر وفهم اللازم من اللفظ بواسطه فهم الملزوم وبه يدل اللفظ
لا بذاته هذا اول الكلام في الواضع يعني ان دلاله اللفظ على معنى دون معنى لا بد لها من
مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص هو الوضع ومخصص
وضعه لهذا دون ذاك هو اراده الواضع فعبر به للوضع وضمير لا بذاته للفظ وهذا
اشاره الى قول عباد بن سليمن الضيمري فانه ذهب الى ان المخصص هو ذات الكلمه يعني ان بين
اللفظ والمعنى مناسبه طبيعيه تقتضي اختصاص دلاله اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه الا
تختلف اللغات باختلاف الامم وان يفهم كل احد معنى كل لفظ والا يقع الاشتراك بين المتنافيين
ولا يتعدى وله تاويل مشهور حاصله ان الواضع لا يهمل في وضعه رعايه ما بين اللفظ والمعنى من
المناسبه واذ قد تقرر ان دلاله اللفظ بوضع واضع فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع
على اربعه مذاهب اولها وهو اختيار الامام حجه الاسلام وابن الحاجب والقاضي ابي بكر الباقلاني
الجميع ممكن وادلتها لا تفيد شيئا منها القطع فوجب التوقف وهو ما اشار اليه بقوله ولم يثبت تعيين
الواضع لبطلان ادلته كما ستعرفه وثانيها وهو قول البهشميه وجمهور المعتزله ان الواضع هو البشر واحدا او
جماعه والتعريف بالاشاره والقرائن وهو المشار اليه بقوله لا البشر وثالثها وهو قول الاشعري
انها توقيفيه يعني ان الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي او بخلق الاصوات او علم ضروري وهو المشار
اليه بقوله ولا التوقيف مطلقا اي من غير تفرقه بين ما يحتاج اليه في التعريف وغيره ورابعها وهو
قول ابي علي وابي اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى
وغيره محتمل للامرين وهو المشار اليه بقوله او في المحتاج حجه البهشميه قوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم تقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفيه لم تكن سابقه على الارسال بل متاخره
Copyright ... University

عنه لكنها سابقة بد لا له الاية الكريمة فليست توقيفية فان اجيب بان الاية تدل على سبق اللغات
والاوضاع دون التوقيف والتعليم اجيب بانها لا تنافي الهم الابعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب
بانه يجوز تعبير الارسال لخلق الاصوات او علم ضروري فقد اجيب بانه خلاف المعتاد فلو لم يقطع
تعديهم فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة جوية والجواب انا لا نسلم ان التوقيف لا يكون الا بارسال لعم
بتم ذلك وحي من له قوم من الرسل اما اذ كان ادم هو الذي علمها فهو مخصوص من عموم الاية اذ لا قوم
له عند البعثة واحتج الاشعري بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه دل على انه تعالى واضع الاسماء ومعلمها
ادم دون البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان التفهيم يعسر بدونها ولانها
اسماء في اللغة والتخصيص بالنوع المقابل لهما انما هو اصطلاح النحاة والجواب من وجوه احدها منع ان
يكون معنى علمها وضع اللغات نحو قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها معناه علمهم ما وضع اي ما سبق وضعه
من خلق اخر وهذا ادخل في التسكيت كما لا يخفى على المتامل وثانيها وهو المراد بقوله او الحقائق منع
كون الاية تدل على انه تعالى علمها ادم لجواز ان يكون المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على
الملائكة والضمير للاسماء ولا يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء وثالثها وهو ما اشار
اليه بقوله او الهم له منع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به الالهام لان تضع نحو قوله تعالى
وعلمناه صنعة لبوس لكم وهذا ايضا ادخل في التسكيت واقوم في الاحتجاج على الملائكة عليهم السلام
والجواب الاول والثالث لمخالفة الظاهر لا تقابل فيما ذكرناه من انه لا دخل له مع انه كلام على السند
ورابعها انا وان سلمنا ان المراد من تعليم الاسماء ما ذكروه منعنا التعميم لجواز ان يراد الاسماء
الموجودة في زمان ادم لا غير او يراد بعض من اللغات قال ابو طالب في المحرر ليس في الاية دلالة على
ان الله تعالى علم ادم عليه السلام جميع اللغات فجاز ان الاسامي التي هي من لغة العرب ونص الله تعالى عليها
بان علمها اياه انتهى وخامسها انا وان سلمنا العموم منعنا البقاء لجواز ان يكون من بعد ادم
قد نسيها فاصطلح جماعات على ما نسمعه من اللغات المتكثرة المختلفة التي يبعد ان تعلمها الحكيم شخصا
واحدا مع غنا احدها وهذا معنى قوله لا احتلاولا لسنه احتج المفضلون بانه لو لم يكن القدر
المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر
وهو على اخر وهكذا اما الى نهاية فيدور اولا فيتسلسل والجواب منع الملازمة بل يعرف بالترديد
والقرائن كما في الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله والترديد والقرائن نفي التسلسل بعنوان
الجواب بما يشفي ما ادعوه من لزوم التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور ايضا نوع منه
لاشتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تناهي التوقفات ويختص الدور بكونها في امور
متناهية والتسلسل بكونها في امور غير متناهية

مسئلة وطريق معرفتها

اللغات امران احدهما التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد مما يعلم
وضعه لمعناه وثانيها اخبار الاحاد فيما يقبل التشكيك كالالفاظ الغريبة التي لا يعلم وضعها لمعناها
وانما يكتفى فيها بالظن وقد شكك بعضهم في الامرين فقال اكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ
الله تعالى وقع فيه الخلاف اسرياني هو ام عربي مشتق وهم او موضوع اي غير مشتق ولم قاطبتك

نحيي وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع
بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز ووجه الدفع ان القدح
في التواتر مكابرة لما علم قطعا بالتواتر انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب لانه انكار
الضروريات والثاني لا يضر الاحتمال للاكتفاء فيه بالظن لا العقل مستقلا فلا يكون وحده
طريقا اليها لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بمعرفتها بل قد يحتاج
اليه في افادة النقل العلم بالوضع بحيث يكون ضميمة اليه كما يروى ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء
وان الاستثناء للاخراج فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين مع ملاحظة مقدمة عقلية وهي
ان كلما دخله الاستثناء يجب ان يعم المستثنى ان الجمع المحلى باللام موضوع للعموم ولا القياس
فلا يكون طريقا اليها تثبت به وهذا اختيار الجويني والغزالي والامدي والباقلاني وابن الحاجب
وهو الذي يوجد من سوق كلام ابي طالب عليه السلام وقال المنصور بالله وابن سريج وابن ابي هريرة
وابو اسحق الشيرازي والرازي والباقلاني في رواية الفصول وابن الحاجب عنه باثبات اللغة والنزاع
في اطلاق لفظ موضوع لمعنى على معنى لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء انه من افراد معنى ذلك اللفظ على
انه مسمى له بجامع يدور التسمية معه وجودا وعدما كاطلاق لفظ الخمر على النبيذ الحاقا له بالعقار
بجامع وهو التخمير للعقل واطلاق السارق على النباش بجامع الاخذ خفية والزاني على اللائط بجامع
الايلاج المحرم احتج الاولون بما اشار اليه بقوله لانه اي جعل القياس طريقا الى اثبات اللغات
اثبات بالمحتمل وانه غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل منعهم
طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها فلا يحصل فقد عند السكوت عن الامرين
يكون الاحتمال واما الثانية فلانه يلزم منه الحكم بوضع اللفظ لغير قياس مع قيام الاحتمال
وانه باطل اتفاقا وقد اجيب بانه ان اريد مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الاولى ممنوعة
وما ذكر في بيانها لا يفيد وان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليس على السواء وان اريد مطلق
الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون احتمالا راجحا فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد
الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح
سواء كان مساويا او مرجوحا ثابت لا مطلقا بل على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه
وحينئذ يلزم ان يكون احتمال الواضع احتمالا مرجوحا واحتمال عدم اعتباره احتمالا راجحا
لابتناء الاول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كالمخامرة المطلقة مثلا وفي التسمية
بالخمر وابتناء الثاني على احتمالين احدهما ان لا يعتبر الواضع وقت التسمية معنى اصلا لا مشتركا
ولا خاصا اذ الاصل في اللغات عدم التعليل بخلاف الاحكام الشرعية فانها يراعى فيها المصالح
وثانيهما ان يعتبر الواضع المعنى الخاص بالموضوع له كالمخامرة المخصوصة بماء العنب والمبني
على احتمالين راجح على المبني على واحد فيكون احتمال اعتبار الواضع مرجوحا واحتمال عدم
الاعتبار راجحا ولو سلم فغايته استواء الاحتمالين وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع
مجردا عن الرجحان فيكون اثبات اللغة بالقياس اثباتا بالاحتمال الغير الراجح والاثبات به يستلزم

Copy… University

الاثبات بمجرد الاحتمال من غير رجحان والاحسن في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق
على ان اللغات ليست الا توقيفية او اصطلاحية ولا طريق اليها غير النقل قطعا واحتج المثبتون
بان دوران الاسم مع المعنى وجودا وعدما يفيد ظن عليته المدار فانه يسمى مع الحمرة يطلق عليه اسم
الخمر لا قبله ولا بعده والجواب بانه معارض معارضة على سبيل القلب بانه اي بدوران الاسم
مع المحل لكونه ماء العنب ومال الحي ووطئا في القبل واعترض بانه ان اريد بدوران الاسم مع المحل
كون المحل علة مستقلة والدوران يفيد ظن العلية وحينئذ يحصل ظن كل من المشترك والخصوصية
فلا يكون الاثبات بالمشترك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان لان ظن العلية يقتضي تحقق الرجحان قطعا
والا لم يكن الظن ظنا وان اريد كونه جزء علة كان هذا اسنادا لمدارية المشترك لا معارضة واجيب
باختيار الاول قوله الدوران يفيد ظن العلية قلنا مسلم ان لم يعارضه معارض اما اذا وجد
المعارض فلا وههنا وجد المعارض وهو الدوران مع المحل وجودا وعدما فلو كان الدوران مفيدا
لظن العلية مطلقا لحصل ظن كل من المشترك والخصوصية كما ذكرتم فاما ان يتساوى كل من الظنين اولا
وحينئذ يلزم المحال اما على تقدير التساوي فلانه يلزم ان يكون علية كل واحد من المشترك والخصوصية
راجحة ومرجوحة بالقياس الى الاخرى واما على تقدير عدمه فلانه يلزم ان يكون الظن مرجوحا
وهو ظاهر الاستحالة وباختيار الثاني قوله يلزم ان يكون هذا اسنادا لمدارية المشترك لا معارضة
قلنا منع مدارية المشترك منع عليته لان عليته اخص مطلقا من مداريته ومنع الاعم يوجب منع
الاخص ومنع عليته بالدليل الذي ذكرتموه لاثبات عليته لا ينافي كونه معارضة على سبيل القلب
بل هو عينها لان المعارضة على سبيل القلب ليس الا منع المدلول بعين الدليل الذي اثبت به المدلول
وههنا كذلك لان استدلالكم بالدوران كما دل على علية المشترك دل على علية الخصوصية وعليتها تدل
على عدم علية المشترك فيكون الدوران دالا على علية المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على
سبيل القلب والله اعلم

فصل في بيان اقسام الالفاظ تمايز بتمايز معانيها ولما توقف بيانها
على بيان دلالتها على معانيها ابتدئ بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم
بشيء اخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية
وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه الاول بازاء الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على
ذاته ودلالة الدوال الاربع وهي الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان
كان بسبب اقتضاء الطبع فطبيعية كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل اح على
وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الوضع والطبع فعقلية كدلالة
اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان على النار فكانت اقسام
الدلالة ستة والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة
والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع اما
على تمام مسماه اي مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له
واما على جزئه اي جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة تضمن لانه في ضمن المعنى الموضوع له واما

على الخارج اللازم عقلا او عرفا وتسمى دلالة التزام لانه لازمه وحصر الدلالة اللفظية الوضعية
في الثلاثة بناء على ان اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية وليس معتبرا في الحد وقيد الخارج
باللازم عقلا او عرفا اي يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه عقلا كالبصر بالنسبة
الى العمى او عرفا كالجود بالنسبة الى حاتم اذ لولا ذلك لم يكن نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة
سائر الخارجيات اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم يشترط اللزوم
عقلا في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى ولم يجعل المجازات
والكنايات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرائنها الحالية او المقالية
وهذا انسب بقواعد المعقول كما ان الاول انسب بقواعد العربية والاصول لا يقال على تقدير
ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون نحو رايت اسدا يرمي مجازا في المفرد وهو خلاف
تصريحهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك الا لفظ الاسد والقرينة انما هي جزء
من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها جزءا من المجاز وههنا بحث وهو انه لو كان لفظ مشتركا
بين معنيين اللازم وحده ومع الملزوم اجتمع في اللازم الثلاث الدلالات فينتقض تعريف كل
من الدلالات بالاخريين وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالدلالة المطابقية دلالة
اللفظ على تمام مسماه من حيث هو مسماه والتضمنية هي دلالته على جزء مسماه من حيث هو جزء مسماه
والالتزامية دلالته على الخارج عن مسماه من حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم
المضيء والضوء وللضوء فقط كانت دلالته على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير
ومن حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزئه ولازم
الجزء لازم الكل دلالة التزام لا يقال هو لازم وليس بخارج فينتقض تعريف الدلالة الالتزامية
عكسا لانا نقول جزئيته غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة فانها محققة ولو لم يكن جزءا من الموضوع
له فهو خارج باعتبار اللزوم ودخوله باعتبار الجزئية دخول باعتبار اخر فلا يضر وتحقيقه
ان الدلالة اما بالرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة اولا فاما الرابطة كونه جزءا
منه وهو التضمن او لا الرابطة الدخول اصلا وهو الالتزام واعلم ان التضمن والالتزام يستلزمان
المطابقة وذلك لان دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزء الكل وعلى الخارج اللازم بسبب
كونه خارجا لازما له ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر ولانهما يستلزمان كون
اللفظ موضوعا للمعنى وذلك يستلزم دلالته عليه بالمطابقة فان قلت الفعل يدل على معان ثلاثة
الحدث والزمان ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين وهو وحده يدل على الجزئين الاولين
لا الثالث واذا لم يكن وحده دالا على النسبة التي هي جزء معناه لزم عدم استلزام التضمن
المطابقة قلنا يمكن ان يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم معاني الاسماء
الموضوعة بازائها وضعا عاما وبه يندفع ورود هذا الاشكال على حد الفعل واما المطابقة
فلا تستلزم التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط لا لازم له ولا
التضمن الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون موضوعا

Copyright © King Saud University

لمعنى بسيط له لا يزيد وههنا اختلاف وكلام لا يسعه المقام واللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى
فمركب هذا شروع في تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والافراد وقدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة والاعدام انما تعرف بملكاتها والمراد باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ
الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتمادا على ما سبق في تقسيم الدلالة من الاشارة اليه اذا عرفت
ذلك فالمركب انما يتحقق بامور اربعة الاول ان يكون للفظ جزء الثاني ان يكون لمعناه جزء الثالث ان يدل
جزء اللفظ على جزء معناه الرابع ان تكون هذه الدلالة مرادة فللمركب قسم واحد وللمفرد اربعة اقسام
تحصل من انتفاء كل من الامور الاربعة قسم منها وسياتي تفصيلها ان شاء الله تعالى والمراد بالقصد القصد
الجاري على قانون اللغة والا فلو قصد واحد براي زيد معنى للزم ان يكون مركبا وبالجزء ما يترتب
في المسموع ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان وهو اعم من الحقيقي والعرفي
حتى يدخل فيه مثل اضرب ولما فرغ من المركب افاده التقسيم وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء
معناه اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط اقسامه به فلم يحسن الفصل الكثير بينهما لو عرف المفرد
وبين اقسامه ولا الفصلان بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف بالتعريف
والتقسيم بالتقسيم فقال اما مركب تام اي يصح السكوت عليه كزيد قائم واضرب والمركب التام ينقسم
الى قسمين الاول ما افاده بقوله خبر ان احتمل الصدق والكذب اي يكون من شانه ان يصح في عرف اللغة
ان يوصف بانه صادق او كاذب سواء كان متصفا به في نفس الامر ام لا فلا يخرج ما علم صدقه او كذبه
ولا ما علم انتفاؤهما فيه عند مثبتي الواسطة عن الخبر فالخبر لفظ مركب تام يحتمل الصدق والكذب
والثاني قوله والا يحتمل الصدق والكذب فانشاء فالانشاء لفظ مركب تام لا يحتمل الصدق والكذب
وهو ينقسم الى قسمين الاول طلبي وهو انشاء دل على طلب فعل او ترك دلالة اولية فان دل مع الاستعلاء
فهو امر ان كان المطلوب فعلا ونهي ان كان تركا والا فهو مع التساوي التماس ومع الخضوع سؤال
ودعاء وتقييد الدلالة بالاولية للتفرقة بين الاوامر والنواهي والاخبار الدالة على طلب الفعل
او الترك فان قولنا اطلب منك الفعل او الترك لا يدل اولا وبالذات على طلب الفعل او الترك بل
على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فدلالته على الطلب بواسطة دلالته على
الاخبار به ولاخراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات كقولك لمن ابصرت زيدا اهل لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا فانه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تنبيه او ترجيه والثاني غير
طلبي وهو انشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والتعجب
والفاظ العقود على القول بانها انشاء وقد ادرج فيه النداء والاستفهام ووجهه ان النداء لا يدل
اولا وبالذات على طلب الاقبال والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهيم المخاطب للمتكلم او فهم المتكلم
والجميع افعال لا اقبال فهم المتكلم ليس فعلا بحسب الحقيقة بل هو انفعال لانا نقول هو معدود في عرف
اللغة من الافعال العلمية وهو المعتبر في هذا المقام والا لم يكن افهم واعلم امرا ويختص
القسم الثاني باسم التنبيه لانه ينبه السامع على ما في ضمير المتكلم وما وقع في عبارة الفصول
ومختصر المنتهى من جعل التنبيه مرادفا للانشاء فاصطلاح لم يسبق اليه ولما فرغ من الكلام في

قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من اي القسمين هو فقال واختلف في صيغ العقود نحو
بعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا خلاف في انها في اللغة اخبار وانها في الشرع تستعمل اخبارا
وانما الخلاف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم فقيل هي انشاء وهذا كلام الجمهور واحتجوا
على ذلك بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله والا كان لها خارج وتقريره انها لو لم تكن انشاء لكان
لها خارج يطابقه او لا يطابقه والتالي باطل اما الاولى فلما عرفت من عدم الواسطة بين الخبر
والانشاء واذا انتفى كونها انشاء ثبت كونها خبرا والخبر لا بد له من نسبة خارجية واما الثانية
فللعلم بان بعت لا يدل على بيع اخر غير الذي وقع به وثانيها انها لو لم تكن انشاء لوجدت فيها
خاصة الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية فلانه لو حكم
عليه بمصدرهما كان خطا قطعا وهذا ما اشار اليه بقوله واحتملت الصدق والكذب فان قلت
لا يصح هذا الاستدلال اذ لا يلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب
انعكاسها قلنا هذه خاصة مساوية للخبر لان نقيضها وهو عدم احتمال الصدق والكذب خاصة
للانشاء واذا كان احد النقيضين خاصة لاحد الضدين والاخر للاخر كان كل واحد من الخاصتين
مطردا ومنعكسا وسياتي نظير ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجاز ان شاء الله تعالى وثالثها
انها لو كانت خبرا كانت ماضية اما الملازمة فلوضع الصيغة له لغة واما انتفاء اللازم فلان
الماضي لا يقبل التعليق لانه يوصف [illegible] على امر وانما يتصور فيما لم يقع فقوله ولم تقبل التعليق بيان
لبطلان اللازم وقيل اخبار عما في الذهن واللوازم ملتزمة وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح اما
الاول فلانا لا نسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء خاصة الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب
وانما يكون كذلك لو لم يجعل اخبارا عما في الذهن غايته انه لا يعرف مطابقته الا من جهة المخبر كما اذا
اخبر ان في ذهنه صورة كذا او لا يعرف بدليل خارجي واما الثالث فلانه ماض والتعليق معناه
انه ثبت في ذهني تعليق الطلاق بكذا فالقابل للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه
واعلام به والفرق بين القولين دقيق وتحقيقه ان من الحقها بالانشاء يقول ان بعت مثلا معناه حدوث
البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاخبار يقول ان معناه حدوث البيع بما في الذهن من الانفاع الذي
عبر عنه بهذا اللفظ واما مركب ناقص هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذي لا يصح السكوت عليه
تقييدي ان كان احد الجزئين قيدا للاخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم في الدار او غيره ان
لم يكن كذلك نحو في الدار وان زيدا والا اي وان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمفرد
سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان له جزء ولكن لا جزء لمعناه كلفظ الله تعالى او كان له جزء ولمعناه
جزء ولم يدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علما لشخص انساني
وهو اي المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج الى ضم ضميمة او لا ان استقل فمع
ان دل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة وقوله بهيئته يعني يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية
في مادة موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال
مثلا هيئة نصر وهي الهيئة من ثلاثة احرف متوالية ايما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط ان تكون

Copy ... ersity

بعضها في ضمن مادة موضوعه متصرف فيها ولا يرد النقض بنحو جشق وجحر والا اي وان لم يدل بهيئته
على احد الازمنة الثلاثة سوا اسعت دلالته على الزمان اولا ولكن دل لا بهيئته بل بمجموع اللفظ
كصبوح لشرب الصباح او دل على زمان بهيئته لكن لا على احد الازمنة الثلاثة كمفعل لزمان الفعل فاسم
فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد الازمنة وانلم يستقل في الدلالة على معناه بل
يحتاج الى ضميمة تنضم اليه فحرف والحرف لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة على معناه فان قلت
يبطل طرده وعكس تعريف الفعل بالافعال الناقصة فانها لا تدل على امر قائم بمرفوعها بل على نسبة شي لشي
مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما سميت افعالا ناقصة لانها على معان غير تامة اي لا يصح
ان يخبر بها وحدها او لانها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعاتها بخلاف سائر الافعال قلنا نختار ادراجها
في الحروف كما ادرجها المنطقيون في الادوات حيث جعلوها رابطة زمانية يربط بها المحمول بالموضوع
ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال
الناقصة تشارك ما عداها من الافعال التامة في كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها افعالا
واما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة لمعاني الادوات في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها
فادرجوها في الادوات او نقول وهو الاحسن في الجواب كان مثلا يدل بمادته على الكون المنسوب
الى فاعله فان كان المراد نسبة مطلق الكون كان من الافعال التامة وان كان المراد نسبة كون شي اليه
كان من الافعال الناقصة فعلى هذا يكون المسند في كان زيد قائما هو كان ويكون الخبر قيدا له
والى هذا اشار جار الله في المفصل حيث لم يذكر المرفوع بكان في المرفوعات ادخالا له في باب
الفاعل وانما يعد وعليه حد الفاعل اذا جعل كان مسندا قال السمرقندي وعندي ان هذا اقرب
الى الصواب فان معاني مصادر هذه الافعال معان مستقلة بالمفهومية قطعا ولا ينافي ذلك كونها
نسبا كما لا يخفى وهي جزء من معانيها قطعا لظهور ان معنى كان في كان زيد قائما يشتمل على معنى
الكون مع زيادة هي ثبوته له مع زمانه ولا يخفى ان الكون قائما صفة لزيد وثبوت القيام له صفة القيام
والظهر منه صار فان الانتقال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر لاسمه قطعا وهو معنى
مستقل بالمفهومية وجزء من معناه وايضا رجوع الى تقسيم اخر للمفرد باعتبار اخر واختصاص
بعض الاقسام بالاسم لا ينافي تخصيص هذا التقسيم به لاشتراك الكل في اكثر الاقسام ان اتحد معناه
اي وحد المعنى الذي يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوما واحدا حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد
كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سوا اطلق على الانسان او على
الفرس او على غيرهما لا يراد به الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة فان يمنع ذلك المعنى بحسب
نفس تصوره من فرض الشركة فيه فجزئي تسمية له باسم مدلوله ويدخل فيه العلم وما كان
الوضع فيه كليا والموضوع له مشخصا كالمضمرات واسما الاشارة والموصولات وان اشترك فيه كذلك
اي لم يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه فمتواطئ ان استوت افراده اي يكون صدق
هذا المعنى على تلك الافراد على السوية وان لا تستوي افراده بل كان صدقه عليها لا بالسوية فمشكك
لانه يشكك الناظر في انه من المشترك او من المتواطئ لتفاوت افراده وتشاركها في معناه والتفاوت

المسند في كان زيد قائما هو قائما لا كان

قد يكون بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود
ايضا فانه في الواجب اتم واقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة
الى الثلج والعاج وان تعدد معناه اي وجد المفهوم من اللفظ متعددا والمقصود منه عند
استعماله في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر فان وضع اللفظ لكل من تلك المعاني التي يستعمل
فيها وضعا منفصلا فمشترك كالعين للباصرة وللذهب والا يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ
موضوعا لمعنى اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في اخر فان اشتهر في الثاني وترك استعماله
في المعنى الاول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق فمنقول ينسب الى ناقله فان كان الناقل
اهل العرف العام سمي منقولا عرفيا وان كان اهل الشرع سمي منقولا شرعيا وان كان اهل اصطلاح
خاص سمي منقولا اصطلاحيا وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة ويخص باسم
المرتجل والا يشتهر في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول فحقيقة في الاول
ومجاز في الثاني وان تعدد اي اللفظ بقرينة قوله فان اتحد معناه وهذا التقسيم الثالث
للمفرد باعتبار تعدده فمترادف اي يسمى هذا القسم من المفرد مترادفا كالغضنفر والاسد
والترادف في الاصل التتابع ومنه الردفان لليل والنهار والا يتحد المعنى بل كان متعددا
كاللفظ فمتباين وقد يكون متفاصلة لا تجتمع كالسواد والبياض والانسان والفرس وقد يكون
متواصلة يمكن اجتماعها اما بان يكون احد المتباينين اسما للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم
فان السيف اسم للذات المعروفة سوا كانت كالة ام لا والصارم مدلوله شديد القطع فهما
متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالمتكلم
والفصيح او بان يكون احدهما جزءا من مدلول الاخر كالحيوان والانسان او نحو ذلك وايضا
تقسيم اخر للمفرد يكون مشتقا وغير مشتق ويتبين بما يجي قريبا ان شا الله تعالى وصفة وهي
ما دل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كضارب وغير صفة وهو بخلافه كرجل

فصل

والاشتقاق في اللغة اخذ شق الشي وفي الاصطلاح له تعريفات بعضها
باعتبار العلم واشهرها ما قال المنية اي ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب
فترد احدهما الى الاخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان بل الرد عند الوجدان
وبعضها باعتبار العمل واقربها رد لفظ الى اخر اسما كان او فعلا كذلك لموافقة في
حروفه الاصلية وتقييد الموافقة بكونها في الحروف لاخراج اللفظين المتوافقين معنى كالمترادفين
وتقييد الحروف بالاصلية لادخال المختلفين في الحروف الزائدة كجالب وجولان وقوله ومناسبة
في المعنى لاخراج المتجانسين فان احدهما يوافق الاخر في حروفه الاصلية وعدل
عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة اتحاد المعنيين فيخرج منه الضارب
من الضرب للزيادة والضرب من ضرب للنقصان فان قلت العدول الى المناسبة يوقع في محذور اخر
وهو دخول الاشتقاق الكبير ... في تعريف الصغير الذي هو المراد هنا قلنا لا وقوع
في المحذور اما لما قيل من ان الموافقة في الحروف الاصلية تشعر بالترتيب واما لان قوله

Copyright ... University

لفظ الى اخر تشعر بالتفريع فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق و العدل المعتبر في منع الصرف قلنا
المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه فهما متباينان والا
فالاشتقاق اعم وكذا ان كان في العدل مغايرة في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه
اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل الفاعلية والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك
صرح باشتقاق ثلاث من ثلاثة ثلاثة ولابد من تغيير في اللفظ تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما في طلب من
الطلب فيقدر ان فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر والتغيير اما بحرف واما بحركة وكل منهما اما بزيادة
واما بنقصانه ومع التركيب ثنائي وثلاث ورباع ترتقي الى خمسة عشر وذلك بان تضرب الزيادة والنقص
في ثلاثة الحروف والحركة ومجموعها فيحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم تضرب الثلاثة الاول
في الثلاثة الاخير فيحصل تسعة وقد شمل ذلك قوله اما بزيادة حرف او حركة او كليهما يعني
زيادة حرف فقط او حركة فقط وهذه ثلاثة اقسام او نقصان احدهما فقط يعني نقصان الحرف او الحركة
او نقصان الحرف او نقصان الحركة والضمير في احدهما يرجع الى الثلاثة الاقسام وهذه ايضا ثلاثة اقسام
او نقصان احدهما معه اي مع ثبوت احدها وهذا اشمل نقصان الحرف والحركة مع زيادتها ونقصانها
مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادة الحركة ونقصان الحرف مع زيادتها ونقصانه مع زيادته ونقصانه
مع زيادة الحركة ونقصانها مع زيادتها ونقصانها مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادتها وهذه
تسعة اقسام فما وقع التغيير فيه بواحد اربعة ككاذب من الكذب بزيادة الحرف ونصر من
النصر بزيادة الحركة وذهب من الذهاب بنقصان الحرف وسَفْر اسم جمع من السَّفَر بنقصان
الحركة وما وقع التغيير فيه باثنين ستة اقسام مثل ضارب من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف
والحركة وصاهل من الصهيل بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو اليا وعادٍ من العدد
بزيادة الحرف ونقصان الحركة وخُذْ امر من الاخذ بزيادة حركة الخاء ونقص الفاء وحَذِرَ من
الحذر بزيادة الحركة وهي كسرة العين ونقصانها وهي فتحها وجَالَ فعل ماض من الجولان بنقصان
الحرف اي جنسه وهو الالف والنون والحركة وهي حركة العين وما وقع التغيير فيه بثلاثة
اربعة اقسام مثل راحم من الرحمة فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسرة الحاء ونقصان الهاء وموعد من
الوعد بزيادة الميم وكسرة العين ونقصان فتحة الفاء وكالٍ من الكلال بزيادة الالف ونقصان الالف
وفتحة العين وقِبَل من القبول بزيادة كسر العين ونقصان ضمها والواو وما وقع فيه التغيير
باربعة قسم واحد مثل كامل من الكمال فانه وقع بزيادة الالف وكسرة العين ونقصان الالف
وفتحها **مسئلة** **اشتراط بقاء المعنى في اطلاق المشتق على معناه الحقيقي** اي في المعنى الذي وضع له المشتق
على ثلاثة اقوال اولها وهو قول الجمهور اشتراط بقاء المعنى فلا يكون الضارب حقيقة
في غير المباشر للضرب وثانيها وهو قول ابي علي وابي هاشم وابن سينا عدمه اي عدم اشتراط
البقا فيكون الضارب حقيقة ايضا لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب وثالثها التفصيل
وهو عدم اشتراط البقا في غير الممكن بقاؤه كمتكلم ومخبر واشتراطه في ممكن البقا كقائم وضارب
وقول رابع للآمدي لم يذكره في المختصر وهو الوقف في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده يحتمل

من هذا الاتفاق على انه حقيقة في المباشر ومجاز في المستقبل واما الماضي فمجاز على الاول وحقيقة على
الثاني وعلى الثالث ان كان لا يمكن بقاؤه احتج اهل المذهب الاول بانه لو كان حقيقة فيما انقضى
لما صح نفيه في الحال لكنه يصح نفيه في الحال فيصح مطلقا لصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر
عنه ضرب ماض فيصدق ليس بضارب مطلقا لان المقيد اخص من المطلق وصدق الاخص
مستلزم لصدق الاعم وصحة النفي دليل المجاز والى هذا اشار بقوله لصحة النفي مطلقا لصحته في الحال
والجواب ان قولك في الحال ان اردت انه ظرف للنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس بضارب فهذا
ممنوع بل هو اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف المنفي كضارب بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب
في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقا لان الضارب في الحال اخص
من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والى شقي الترديد اشار بقوله ورد بالمنع او عدم
الاستلزام احتجوا ثانيا بانه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح فيما يستقبل لكنه لا يصح اتفاقا بيان
الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال اتفاقا فقيد في الحال ان اعتبر في المصحح لم يصح الاطلاق
في الماضي وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح في المستقبل والجواب انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد
عدم اعتبار غيره وههنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق صدور الضرب عنه في
الماضي او في الحال والقائلون بالمذهب الثاني وهو عدم اشتراط البقا احتجوا اولا بقوله
لصحة الاطلاق ماضيا فلا اختلاف لاهل اللغة في صحة ضارب امس والاصل الاطلاق الحقيقة
وثانيا بان اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع تحقق ما وضعه في مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول
بعض اجزائه الا بعد انقضا بعض وذو الاجزا لا يكون موجودا من دون وجود اجزائه كلها
فقبل حصول كلها لم يتحقق وبعده قد انقضى وهذا ما اشار اليه بقوله والامتناع في مثل متكلم والجواب
عن الاول بمنع كون صحة الاطلاق ماضيا ينفي الاشتراط لجواز ان يكون على جهة المجاز بدليل
اجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا وهذا ما اشار اليه بقوله ورد بالمجاز لصحته آتيا
وقد يدفع بان المجاز خلاف الاصل ولا يلزم من مجازيته ضارب غدا مجازيته ضارب امس اذ
قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب وهو مشترك بين الماضي والحال وعن الثاني بمنع الاستلزام
لان المعتبر في مثل متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال في فعل الحال فلان يكتب القران ويمشي
من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخللها فصل
يعد عرفا تركا لذلك الفعل واعراضا عنه فالمتكلم والمخبر حقيقة لمن يكون مباشرا للكلام مباشرة عرفية
حتى لو انقطع كلامه بسعال او سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة فالمعدوم لم يبن على المشاحة
في امثال ذلك وهذا معنى قوله ولا امتناع عرفا واحتجاج اهل القول الثالث وهم المفصلون
ظاهر وهو حجة المشترطين للبقا في الممكن والثاني من دليل النافي في غيره
مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل لغير من قام به المعنى العام له قولان والمعتزلة ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه لشيء
ومعناه وهو الصفة المشتق هو منها لشيء اخر والاشاعرة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه
لغير من قام به الوصف والخلاف في مثل قائل وضارب واما نحو ضاحك وباك وقائم وقاعد فلا خلاف فيه

دون المستقبل اذا لم يحصل
صدور الضرب فيه فافهم

يعني انه لم يحصل منه ضرب

المجال منقلب عن الواو اذ اصل جول ولا اعلال مع زيادة حرف

Copyright King Saud University

بيش المراد بهذا العدم المحض ادهو معظم الاختصاص ولا يعلم حكم ولذا المراد انه ليس له وجود امتميز اطلا بل اعتباري كما تعدم في الحاشية

احتج المجيز او لا بانه يثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب وهو الفاعل مع ان الفعل قائم بالمفعول لانه الاثر الحاصل فيه واجيب بمنع كون المعنى هنا ذكر المحقق الاثر الحاصل في المفعول بل هو ما به يرد ذلك الاثر وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول الاثر عنه قبل التاثير بعض الاثر والامكان حادثا او قديما والاول يستلزم التسلسل لافتقاره الى تاثير اخر زائد عليه والثاني يستلزم قدم الاثر لان الفعل هيكون واما بالفاعل لانه تعالى من سلم قيام الاثر بالمفعول يستحيل قيام العرض بمحلين واجيب بانه تشكيك في ضروري فلا يسمع للعلم الضروري بان التاثير غير الاثر وباختيار الاول قوله يستلزم التسلسل قلنا انما يستلزمه لو احتاج التاثير الى تاثير اخر زائد عليه وهو ممنوع لجواز ان يكون التاثير عدميا والاعدام لا تعلل وثانيا بانه أطلق الخالق على الله باعتبار معنى وهو الخلق والخلق المخلوق والا يكن المخلوق بل كان غيره وليس الا التاثير فان احتير حدوثه تسلسل او احتير قدمه قدم العالم ادلا يتصور تاثير ولا اثر اجيب المانع لاشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى بقوله للاستقراء يعني انا تتبعنا لغة العرب حصل لنا حكم قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل والخلق الذي اورده الاولون امر اعتباري لا وجود له في الاعيان ونحن لا نشترط ان يكون المعنى الذي يشتق منه اسم الفاعل وجوديا حتى يرد ما ذكروه بل يكتفى باعتبار العقل له وتمييزه اياه ولا نريد بالقيام الا الاختصاص الناعت ولا يلزم ان يكون صفة حقيقية متقررة فيلزم ان يكون العدم محلا للحوادث

فصل الترادف

وقد عرفته وانه واقع في اللغة عند الاكثر للاستقراء وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة وبهتر وبحتر للقصير وصلهب وشوذب للطويل وخالف في جوازه ووقوعه ثعلب وابن فارس قالوا وما يظن من المترادف فمن المتباين بالنظر الحاصل للاشتقاق وسبب الظن اطلاقهما على ذات واحدة كالحنطة والقمح فالحنطة اسم الذات والقمح صفة له يقال قمحت الناقة اذا رفعت راسها سمي به هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد اسم الذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لاث يلوث اذا اكثر الفساد وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع له باعتبار الانس او النسيان والبشر باعتبار بادي البشرة وكالخمر والراح لتغطية العقل والاراحة وهما من باب صفة الذات وكالناطق والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها وكالناطق بمعنى مدرك المعقولات والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير وهذه تكلفات بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع قالوا لو وقع المترادف لزم العبث واللازم باطل اما الشرطية فلان واحدا كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الاخر واما الاستثنائية فظاهرة والجواب منع الملازمة وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة فائدة تقصد اليها لوجوه منها كثرة الذرائع في المقصود فيكون افضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للقافية والفاصلة دون الاخر وغير ذلك وان سلم انحصار الفائدة في الافهام فلا نسلم كفاية واحد فيه لجواز ان يضع احد القبيلتين احد الاسمين والاخر الاخر من غير شعور كل بوضع الاخر ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله والتوسعة تنفي العبث ولا ترادف في الحد والمحدود في الاصح وزعم قوم انهما مترادفان ولذلك قالوا ان الحد لا يبدل

حشية وبانهما لفظان ... وفصل الترادف

لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود ولا ترادف ايضا في نحو عطشان نطشان وحسن بسن وذهب قوم الى انهما من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان التابع فيهما لا يفرد ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف المتبوع

فصل والمشترك

وقد عرفته واختلفوا فيه اقوال اولها وهو قول الاكثر انه واقع مطلقا وثانيها انه غير واقع في الكتاب وثالثها انه غير واقع فيه وفي السنة ورابعها انه واجب الوقوع وخامسها انه ممتنع مطلقا وهو قول ثعلب وابي زيد البلخي والابهري وسادسها انه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازي وقد اشار في المختصر الى هذه الاقوال كلها وحججها وشبهها وما يرد عليها على هذا الترتيب فالى الاول اشار بقوله والاشتراك واقع للاستقراء اي تتبع كلام العرب كالعين والقرء والجون وعسعس وغير ذلك مما لا يحصى ومن تتبع كتب اللغة علمه علما ضروريا والى الثاني والثالث بقوله وفي الكتاب والسنة يعني ان الاصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب وقوم فيه وفي السنة كما عرفت قالوا لو وقع فاما ان يقع مبينا او لا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه التطويل بلا فائدة لامكان بيانه بمفرد لا يحتاج الى البيان فلا يطول واما الثاني فلعدم الفائدة وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه والجواب باختيار الاول ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة اذ ربما يقع بالمجموع كعين جارية ولو جيء باحدهما لم يعلم المراد او لكمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرر علماء المعاني وباختيار الثاني ولا نسلم انه المقصود من كل اللفظ التفاهم التفصيلي بل قد يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسماء الاجناس والى ما ذكرنا اشار بقوله كاسماء الاجناس فلا يرد انه ان بين طال بلا فائدة والا لم يفد والى القول الرابع بقوله لا واجب واحتج القائلون بالوجوب بان المعاني موجودات مجردة ومادية ومعدومات ممكنة وممتنعة وايضا غير متناهية وايضا من جملتها الاعداد وهي معان غير متناهية والالفاظ متناهية لتركيبها من الحروف المتناهية بضم بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وزعت المتناهي على غير المتناهي كان الموضوع له متناهيا فيجب الاشتراك والا بقي اكثر المعاني بغير لفظ وهو محل بغرض الواضع الذي هو تفهيم المعاني والجواب انا لا نسلم ان المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره واما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه ولا نسلم ايضا ان الالفاظ متناهية لامكان تركيب كل حرف مع اخر مع الاختلاف في الهيئات الى ما لا نهاية له واستشهد باسماء العدد لعدم تناهيها مع تركيبها من اثني عشر اسما والى ما ذكرنا اشار بقوله وتناهي الالفاظ المعاني بل اما ان يتناهيا معا وهو الجواب الاول او لا تتناهيا معا وهو الجواب الثاني وان سلم ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فالمقصود بالوضع متناه فلا يجب الاشتراك او الاخلال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها والقصد اليها وتصور ما لا يتناهى محال ولا يكون الوضع الا لفائدة تخاطب الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضا فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل بان الواضع هو الله والى القول الخامس والسادس بقوله ولا ممتنع مطلقا سواء كان اللفظ المشترك موضوعا لامرين متناقضين ومثلوه بالقعر اذ ارض

Copyright ... University

وضعه لكل من المتنافيين لوضع او كان موضوعا لغيرهما كالقرء ولا يمتنع بين النقيضين خلافا
احتج المانعون مطلقا بان المقصود من الوضع تفهيم المعاني ووضع الالفاظ المشتركة مخل بالمقصود
لخفا القراين قالوا وما يظن به الاشتراك فاما حقيقة ومجاز بان يكون موضوعا لاحدهما واستعمل في
الاخر واشتهر فاشتبه الحقيقي بالمجازي وظن انه مشترك بينهما واما متواطئ لكونه موضوعا للقدر
المشترك بينهما فاستعمل فيهما باعتباره فظن ذلك والجواب لا نسلم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك
لحصول المقصود بالقراين مفصلا كما نراه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع القراين الحالية او المقالية
التي يفهم منها المقصود تفصيلا سلمنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم التفصيلي بل قد يقصد الاجمالي
بدليل اسما الاجناس فانها لا تدل على تفاصيل ماهياتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم منها امر مجمل سواء قيل
انها موضوعة للحقايق بقيد الوحدة او لها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتماله عليها
والى الشبهة وجوابها اشار بقوله والاخلال بالفهم ممنوع كاسما الاجناس واحتج المانعون لوقوع
المشترك بين النقيضين بانه لو جاز وضع لفظ لهما للزم العبث اذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما
وهو حاصل لعدم الخلو عن احدهما واجيب بانه مدفوع لحصول الفائدة بانحصار التردد بين امرين
وان سلم لزوم العبث لم يتم من واضعين يضعه احدهما لاحدهما بخصوصه والاخر للاخر بخصوصه
انما ينفي نوعا مخصوصا من المشترك وهو ما كان من واضع واحد وهو لا ينفي ما ادعيناه من وقوع
مطلق المشترك واعلم انه ذكر في جمع الجوامع قولا سابقا وهو انه جائز غير واقع وعزاه الى
ثعلب والابهري والبلخي وجعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز ومن تتبع
احتجاجاتهم علم انهم ينفون الجواز وقد صرح العلامة في شرح على مختصر المنتهى بان القول الثاني فيه
للمانعين **مسئلة** اختلف في المشترك هل يجوز اطلاقه على الكل من معنييه او معانيه اي الجمع
بينهما او بينها كقرء وعين بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على فرض كونها حقيقة فيهما فانه لا يمكن
جمعهما وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او
معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع بان يقال رايت العين ويراد الباصرة
والجارية وغيرهما وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت وفيه
ستة اقوال الاول وهو المنصور بالله والشافعي وابي علي وقاضي القضاة والقاضي جعفر والشيخ الحسن
وهو قول الاكثر انه يجوز اطلاقه على كل واحد من معنييه او معانيه حقيقة لا مجازا
فيحمل المشترك اذا ورد بلا قرينة عليه اي على الكل من معانيه لانه ظاهر في الكل ولا يحمل على احدها
خاصة الا بقرينة وهذا اعني عموم المشترك كالعام على هذا القول ضمان قسم سوق الحقيقة وقسم
يخالف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وبعض اهل هذا القول يذهب الى ان المشترك
حقيقة في الكل من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد او كل واحد وهذا اعتدل ارجح القول
الثاني قوله وقيل لا يصح اطلاقه على الكل لا بحسب الارادة ولا بحسب اللغة لا حقيقة ولا مجازا
وهو قول ابي عبد الله وابي هاشم وابي الحسن الكرخي القول الثالث ما افاده بقوله وقيل يصح ارادة
لا لغة اي يصح ان يراد الكل عقلا ولا مانع من قصده كما زعم المانع ان الدليل قائم على امتناعه لكن

اللغة منعت عنه حقيقة ومجازا ولولا منعها لم يمتنع غيرها وهذا قول الامام يحيى وابي الحسين البصري
وابي حامد الغزالي والرازي القول الرابع قوله وقيل يجوز اطلاقه على كلها وضع له مجازا لا حقيقة
وهو قول جمهور المتاخرين فهذه اربعة مذاهب احتج الاولون بقوله لنا انه وضع لكل واحد
من المعاني من غير تقييد بالانفراد عن الاخر ولا بالاجتماع معه فلم يستعمل لغير ما وضع له وتحقيقه ان
المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان يكون لا
وحده على ما هو شان الماهية بلا شرط شي وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع فاستعمال
اللفظ المشترك في المعنى حال الاجتماع بالاخر استعمال له في نفس الموضوع له كحال الانفراد فالموضوع له
لم يقيد بانفراد عن شي ولا باجتماع به واحتجوا ثانيا بانه وقع استعمال المشترك في معنييه في نحو
قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ووجه الدلالة ان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة
والاستغفار لتبادرهما عند الاطلاق وقد استعملت فيهما دفعة واحدة لاسنادها الى الله تعالى والى
الملائكة ومن المعلوم ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة
والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعدل عن الاصل الا بدليل فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء باظهار
الشرف وهو مشترك بين المغفرة والاستغفار ولا انه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله
يصلي والملائكة يصلون لان الحذف خلاف الاصل ايضا احتج المانع لاستعمال المشترك في الجميع اما حقيقة
فانه ان لم يوضع للمجموع لم يصح استعماله فيه لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له وان وضع له كان استعماله
فيه استعمالا له في بعض معانيه وهو خلاف المدعى والجواب انا نختار انه لم يوضع للمجموع ولا نسلم
توقف الجواز اي جواز الاستعمال في الجميع على الوضع للمجموع لتعلق الوضع بكل واحد في ذلك لانا
لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فيحتاج الى الوضع له بل نريد ان كل واحد
مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي كما عرفت وفرق ما بين الجميع والمجموع فرق ما بين الكل الافرادي
والكل المجموعي وهو مشهور ويوضحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ويصح
كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد واما مجازا فبان استعماله في المعاني على ان يكون كل منها
مرادا باللفظ ومناط الحكم بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين مثلا علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو
اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لكان مجازا لا حقيقة وذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ
في معنى مجازي وبينا ولها لا انهما من افراده وقد عرفت انه ليس من محل النزاع واما باستعماله في
كل واحد منهما على انه معنى مجازي بالاستعمال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق
احتج المانعون لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط بانه لو استعمل في كل من معنييه او
معانيه والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن معناه
وليس وحده والا لم يكن مستعملا في الجميع والجواب انا لا نسلم اعتبار الوحدة وجعلها جزءا من المعنى
الموضوع له اللفظ ولا نسلم كون قيد الوحدة جزء المعنى الموضوع له لجواز الاستعمال في المعنيين

Copyright King Saud University

بال الواضع عند وضعه اللفظ الآخر ولا يعتبر انفراده عنه ولا اجتماعا به احتج القائلون بجواز
اطلاقه على كل من معانيه مجازا لا حقيقة بانه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدها على البدل
بان يراد هذا او ذاك ولا يسبق منه الجميع بان يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه
علامة المجاز والجواب انا لا نسلم سبق احدهما اي احد المعنيين من اطلاق المشترك على البدل اي من
غير تعيين احدهما بل ربما ندعي سبقهما على ما ذكر في تفريع المذهب الاول وان سلم سبق احدهما على
التعيين كان الاشتراك معنويا لا لفظيا على ان القول بكونه مجازا عند الاستعمال في الجميع مشكل
لان كلا منهما بعض الموضوع له وقد سبق فيه ما عرفت وههنا قول خامس وهو انه قد اختير ان يراد
بالمشترك المعنيان في السلب اي النفي بخلاف الاثبات نحو لا عين عندي يجوز ان يراد به الجارية
والذهب بخلاف عندي عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية
دون المثبتة وسادس وهو انه اختير ان يراد به الجميع في الجمع خاصة كقولك عندي عيون وتريد
به جارية وباصرة وذهبا لا المفرد واما المثنى فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع
متعدد في التقدير بخلاف تعدد مدلوله بخلاف المفرد والفرق بين السلب والايجاب في الجمع والافراد
ضعيف لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد
من المفرد فان افادة المفرد افادة الجمع والا فلا والخلاف في صحة تثنيته اي المشترك باعتبار
معنييه وفي جمعه باعتبار معانيه ينبني عند الاكثر على الخلاف في المفرد فمن اجازه فيه اجازه فيهما ومن
منعه فيه منعه فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع قال الرضي في شرح الكافية وعند
المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة منع من جوازه ذكره في
شرح الحاجبية لانه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاستقراء وجوزه مع الشذوذ في شرح المفصل وذهب
الجزولي والمالكي والاندلسي الى جوازه مثله قال الاندلسي يقال العينان في عين الشمس وعين
الميزان فهم يعتمدون في التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى فهذا المعنى قريب من مذهب
الشافعي وهو ان الاسماء المشتركة اذا وقعت بلفظ العموم نحو قولك الا قرا حكمها كذا او في موضع
العموم كالنكرة في غير الموجب نحو ما رأيت عينا فانها تعم في مدلولاتها المختلفة مثل الفاظ العموم سوى
هذا الكلام وهو قريب الى موافقة ما حكي عن الاكثر من ان الاختلاف في التثنية والجمع مبني على الخلاف
في المفرد ووصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم بالجواز في المفرد ويحمل ان
يأول ما حكي عن الاول من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف وهو وجه القرب الموافق في غير المفرد

فصل في تعريف الحقيقة والمجاز وبيان اقسامهما واحكامهما

الحقيقة اللفظ الحد شامل للكلام والكلمة المستعمل خرج به المهمل وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى
حقيقة ولا مجازا فيما وضع له اي في معنى وضع له من حيث انه وضع له فخرج الغلط نحو خذ
هذا الفرس مشيرا الى كتاب وخرج المجاز لانه وان كان موضوعا بالوضع النوعي والمراد بالوضع
اذا اطلق ما قدمناه في بيانه واسقط عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب مع انه يخرج المجاز
المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع
في الدعاء لعلاقة فانها تكون مجازا لاستعمالها في غير ما وضعت له في الشرع وان كانت مستعملة فيما
وضعت له في اللغة لاعتناء قيد الحيثية المشهورة في التعريف على ان التعريف معه من دون
ملاحظة قيد الحيثية غير مانع ايضا لجواز ان يكون لفظ موضوعا لمعنيين في اصطلاح التخاطب
ويستعمل في احدهما لا من جهة انه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الآخر فانه مجاز مع انه مستعمل
فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لا يخفى فما صدق عليه ما ذكرناه
حقيقة في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول
من حققت الشيء اذا اثبته ثم نقل الى اللفظ الثابت او المثبت في مكانه الاصلي والتاء فيها للنقل من
الوصفية الى الاسمية ومعنى كونها للنقل انها علامة على كون لفظ الحقيقة غالبا غير محتاج الى الموصوف
ولا حاجة الى ما قيل هذا على الثاني ظاهر لاستواء المذكر والمؤنث فيه واما على الاول فباعتبار ان
يجعل وصفا لمؤنث لا لمذكر لعدم استوائهما فيه واللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد عرفت
فوائد القيود وعدم الاحتياج الى زيادة في اصطلاح التخاطب وقوله لعلاقة يخرج الغلط وقوله
مع قرينة عدم ارادته يخرج الكناية لانها لفظ مستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادته مجاز اي
يسمى باصطلاح عليه ذلك مجازا في الاصطلاح والمجاز في اللغة مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه
نقل الى اللفظ الجائز اي المتعدي مكانه الاصلي او اللفظ المجوز به على معنى انهم جازوا به مكانه
الاصلي وكل واحد منهما اي من الحقيقة والمجاز ينقسم الى اربعة اقسام لغوي وشرعي وعرفي خاص
يسمى باقله عن المعنى اللغوي وخص بغير الشارع او عرفي عام لا يتعين ناقله اما الحقيقة فلان
واضعها ان كان واضع اللغة فهي لغوية كالاسد للسبع وان كان الشارع فشرعية كالصلوة المنقولة
من الدعاء للعبادة المخصوصة والا فعرفية عامة كالدابة فانها لما يدب كالانسان فخصصها العرف
بذوات الاربع وهجر المعنى الاول ولا يستعمل فيه لكل ما يدب الا بقرينة او عرفية خاصة كمصطلحات
اهل كل علم واهل كل صناعة واما المجاز فلان اللفظ ان كان مستعملا في غير ما وضع له لغة فهو لغوي
كالاسد للرجل الشجاع او شرعا فهو شرعي كالصلوة في الدعاء او في العرف العام كالدابة لكل ما يدب
فهو عرفي عام او في العرف الخاص فهو عرفي خاص كمصطلحات اهل الصناعات والعلوم اذا استعملوا
شيئا منها فيما يناسب معناه عندهم مسئلة اتفقوا على ان الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان
سواء كانت العرفية عامة او خاصة والمجاز وقوع الشرعية ايضا وهو قول الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني
واعلم انه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية
قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني
بلا قرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا او بغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع
انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي
فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل
على المعاني الشرعية وفاقا واما في كلام الشارع فتحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني
احتج الجمهور بقوله لنا القطع بالتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والزكوة والصوم والحج بمعنى انه يسبق من هذه الالفاظ

Copyright King Saud University

الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعيه التي هي الركعات المخصوصة مما فيها من الاقوال والهيآت
واداء المال المخصوص وامساك مخصوص وقصد مخصوص على اوجه مخصوصة بعد ان كانت للدعاء والنما
والامساك والقصد المطلقين وذلك علامة الحقيقه واورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الشرعيه
عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعيه لجواز مصيرها بالغلبه حقائق عرفيه خاصه اي في عرف اهل
الشرع وان لم تكن حقائق شرعيه اي بوضع الشارع وقد يجاب بانه لا ريب في ان هذه المعاني المخصوصة
لا يعرفها اهل اللغه وان الشارع قصد الى تعريف المكلفين اياها ولم يكن الا بهذه الاسما وهي مجرده
عن لازم المجاز الذي هو القرائن قطعا والا لنقل الينا مثلها ولا يعني سبقها الا ذلك ولاجله تبادرت
من كلام الشارع احتج القاضي ابو بكر ومن تبعه اولا بانها لو نقلها الشارع الى غير معانيها اللغويه
لفهمها المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والنقل اما متواتر
ولم يوجد او احادي ولا يفيد العلم والجواب انها فهمت لهم ولنا بالترديد وبالقرائن كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى وهذا ما اشار اليه بقوله والتفهيم بالقرائن احتجوا
ثانيا بما افاده بقوله قيل هي اي الحقائق الشرعيه لو وقعت لكانت غير عربيه لان المفروض
ان العرب لم يضعوها ولو كانت غير عربيه للزم الا يكون القران عربيا لان اشتمال القران عليها
ينفي عربيته لما بعضه خاصة عربي لا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
قلنا في الجواب ليس كله عربيا بل هو ممنوع والضمير في انا انزلناه للسوره لا للقران وليس
في السورة شيء من هذه الالفاظ فالوا السورة بعض القران وبعض القران لا يكون قرانا قلنا
لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دايما و انما يلزم لو لم يكن اسم الشيء كالما والعسل و مثلهما
القران مما ان له مفهوم كلي يصدق على الجمله وعلى اي بعض منها و لذلك لو حلف لا يقرا القران حنث
بقراءه ايه وصح ان يقال هذه الايه قران وبعض قران بالاعتبارين بخلاف المايه والرغيف و ان سلم
ان القران كله عربي فلا يلزم من كونها في القران امتناع كونه عربيا فقد يطلق العربي ولو مجازا على
ما غالبه كذلك اي عربي كشعر فيه فارسي وعربي فانه ينسب الى ما غلب فيه منها و اطلاق العربي على
القران لا يستلزم كونه حقيقة فيه غايته ان يقال الاصل في الاطلاق الحقيقه لكن المجاز قد
يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعيه وتوقف الامدي في الوقوع وعدمه لتعارض
الادلة عنده فلم يختر شيئا واعلم انها قد اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسله فقال
الامام يحيى في معياره في وقوع الشرعيه اربعه مذاهب اولها نفيه وعزاه الى بعض المرجيه
والى بكر الباقلاني وثانيها انها باقيه على افادة معانيها اللغويه مع زياده امور اشترطها الشرع
فالصلوة مفيده للدعا بشروط هي الركوع والسجود ونحوها وعزاه الى ابي حامد الغزالي واختاره
لنفسه ونقله عن ابي حامد مخالف لكلامه في المستصفى لان كلامه فيه لا يخالف الجماهير وثالثها
انها مجازات استعملت فيما ناسب معانيها اللغويه وعزاه الى الرازي ورابعها انها منقوله عن
معانيها اللغويه الى معانيها الشرعيه وعزاه الى جماهير ايمة الزيديه والمعتزله والفقها وفي الحاصل
وقوعها بلا ثلاثة مذاهب النفي والاثبات والثالث وهو اختياره انها مجازات وفي جمع الجوامع

ولعل الامام عبر بذلك من بعض مصنفاته مثل المنهاج ونحوه

ونسخة بر المختصر الحاصر للمحصول

بلا ثلاثة مذاهب نفي الامكان ونفي الوقوع والوقوع واختاره وعزاه الى ابي اسحق الشيرازي
والجويني والرازي وابن الحاجب وعزوه هنا الى الرازي يخالف اختياره في المحصول انها مجازات
وهذه كلها ترجع الى ما ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث مما حكاه الامام يحيى يرجعان الى
نفيها ان كانت الشروط خارجه كما هو الظاهر والا رجع الثاني الى الرابع وهكذا الكلام في
عبارة المحصول وجمع الجوامع بلى يخرج من عبارة جمع الجوامع قول ثالث هو نفي الامكان وهو
لمن يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعيه وبطلانه ظاهر ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد
غير القولين وعزى الاثبات الى المعتزله والفقها والنفي الى قوم من المرجيه ولكنه قال ان بعض
علامهم تدل على انهم احالوا ذلك وبعضها على انهم فيجوزه فهو يشير الى مثل ما في جمع الجوامع ثم اعلم
ان الشرعيه قسمان فرعيه وهي المنقوله الى فروع الدين و دينيه وهي المنقوله الى اصول الدين
كالايمان والكفر والفسق ومومن وكافر وفاسق وبعض المثبتين للشرعيه يقتصرون على
الفرعيه وهم جمهور الاشعريه والمختار وقوع الدينيه ايضا وهو قول اكثر الزيديه والمعتزله وبعض
الفقها والجماهير من السلف قال ابن حجر في مقدمة فتح الباري عن البخاري كتبت عن الف
وثمانين نفسا ليس فيهم الا صاحب حديث وقال ايضا لم اكتب الا عمن قال الايمان قول وعمل
وذلك لان المومن لغة المصدق قال تعالى وما انت بمومن لنا وشرعا المطيع اي فاعل الطاعات
ومجتنب المقبحات مع التصديق وكذا الايمان في اللغه التصديق وفي الشرع فعل الطاعات
واجتناب المقبحات معه وذلك لقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم
ينفقون اولئك هم المومنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم دلت الايات
على ان المومنين هم فاعلوا الطاعات وتاركوا المقبحات ودلت باولها واخرها على ان هذا الوصف
مقصور عليهم لا يتعداهم الى غيرهم وهو المطلوب وغيرها كقوله تعالى وبشر المومنين بان لهم
من الله فضلا كبيرا وقوله وسوف يوتي الله المومنين اجرا عظيما وقوله وبشر الذين امنوا ان
لهم قدم صدق عند ربهم بشر بهاكل مومن ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق مومنا
داخلا في هذه البشارات فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي والاجماع مانع من ذلك
وقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لان الايه نزلت
بعد تحويل القبله دفعا للتوهم اضاعة الصلوات التي كانت اليه وقوله تعالى انما المومنون الذين
امنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه الى اخرها ولان
المومن لا يخزى في الاخره بدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والفاسق
يخزى لقوله تعالى في المحاربين ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم والمعذب مخزى
لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت ان الفاسق مخزي وكل مومن ليس بمخزي وهو
يستلزم ان الفاسق ليس بمومن وهو المطلوب ومن ذلك ما روى ابن ماجه والطبراني عن
علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وعلى اله قال الايمان معرفه بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان

Copyright King Saud University

وما رواه الشيرازي في الالقاب عن عائشة عنه صلى الله عليه وعلى اله انه قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان وما رواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وعلى اله انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحيا شعبة من الايمان وما رواه احمد والبخاري والنسائي عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى اله انه قال لا يزني العبد حين يزني وهو مومن ولا يسرق حين يسرق وهو مومن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مومن ولا يقتل حين يقتل وهو مومن وما روى البخاري ومسلم واحمد والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وعلى اله انه قال لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مومن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مومن ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس اليه فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مومن وزاد احمد ومسلم ولا يغل احدكم حين يغل وهو مومن فاياكم اياكم وما رواه احمد وابن حبان في صحيحه عن انس عنه صلى الله عليه وعلى اله انه قال لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له فهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب المقبحات من اركان الايمان دلالة صريحة والعموم باويلات للايات والاخبار بحالها وظواهرها المتبادر من اطلاقها وجوابه عام وهو انه في الاعمال مجاز والمجاز اولى من النقل وما ذكروه لازم لهم لانهم يقولون ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع تصديق خاص وهذا منهم اقرار بانه لم يبق على ما كان عليه في اللغة من الاطلاق ولما فرغ من الكلام في الحقائق عقبها بمسائل تتعلق بالمجاز فقال **مسئله والمختار ان المجاز واقع** في اللغة وهو قول الاكثر من الناس ونفى قوم وقوعه وهو محكي عن الاستاد ابي اسحق الاسفرايني وابي علي الفارسي واحتج الاولون بالاستقرا والتتبع لعبارات اهل اللغة كالاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى ونقطع بانها في هذه المعاني مجازات لانها انما تفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها عند الاطلاق وهذا حقيقة المجاز قالوا الوقوع يلزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة قلنا لزوم الاخلال نادر لا يستلزم مطلق المنع وذلك لانه لا اخلال بالتفاهم مع القرينة المفهمة للمقصود وخفاؤها نادر كل الندرة قالوا هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى فالمجموع حقيقة فيه قلنا المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ وقد تكون القراين معنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازا ثم ان القائلين بوقوع المجاز في اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة والمختار وقوعه فيهما وهو قول الاكثر وخالفت الامامية في وقوعه في الكتاب والظاهرية فيهما لنا قوله تعالى يريد ان ينقض فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالارادة المختصة بذوات الانفس وقوله تعالى واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل يد الله فوق ايديهم كلما اوقدوا نارا للحرب الرحمن على العرش استوى ففي رحمت الله اولئك على هدى وغيرها مما لا يحصى في الكتاب حتى لا نفيد العلم بوجوده ولا نفيد التحمل في صور معدودة ان امكن كقولهم في امثال القرينة انه حقيقة وانها تحتمل علم وان المجاز حاصل فيه الارادة

قالوا ولا المجاز كذب لانه ينفى فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معا والكذب لا يقع في الكتاب والسنة اجماعا قلنا انما يستلزم صدق النفي كذب الاثبات لو توارد اعلى معنى واحد وهذا ليس كذلك لان المنفي هو المعنى الحقيقي والمثبت هو المعنى المجازي وهذا اما اراد بقوله وصدقه اي اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي لا يقتضي كذبه باعتبار معناه المجازي لاختلاف المعنيين فيقع في الكتاب والسنة قالوا ثانيا ولو وقع في الكتاب خاصة يلزم من وجود المجاز في القران ان يكون البارى جل وعلا متجوزا لصدوره عنه وهو باطل بالاتفاق والجواب انه لا يلزم من وقوعه في القران وصفه تعالى بالتجوز لانا اما ان نقول ان اسما الله لا تتوقف على السمع وانها دايرة مع المعنى فيشترط عندنا هنا القول الا توهم الخطا فيمنع حينئذ وصفه تعالى بالتجوز لايهام الخطا لان المتجوز يطلق على متعاطي ما لا ينبغي والمتسمح فيه او نقول بانها تتوقف على السمع فيمتنع وصفه تعالى به لاجل عدم الاذن **مسئلة** قد عرفت انه لا بد في المجاز من العلاقة والا فهو وضع جديد او غير مفيد والعلاقة وهي معنى يصل المستعمل فيه بالموضوع له معتبر نوعها اي يعتبر نقل نوعها بالاجماع اليه الادب وانواع العلاقة المعتبرة كثيرة بعضهم ما ذكروه الى خمسة وعشرين وقد اشار الى كثرتها بقوله كالمشابهة حيث الى بحرف التشبيه والمذكور منها هنا عشرون نوعا فمنها مشابهة المعنى المجازي للحقيقي في معنى ظاهر كالاسد للشجاع ويسمى ما علاقته المشابهة استعارة ومنها السببية اي سببية المعنى الحقيقي للمعنى المجازي نحو رعينا الغيث اي النبات ومنه قوله صلى الله عليه وسلم بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها فان العرب لما رات بعض الاشيا يتصل بعض بالنداوة استعارت البل للوصل ومنها المسببية اي كون الحقيقي مسببا عن المجازي نحو امطرت السما نباتا وكقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول جعل الخمر اثما لكونه مسببا لها ومنه تسمية العطية منا لكونها سببه ومنها الكلية اي كون المعنى الحقيقي كلا للمجازي نحو يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق اي انا ملهم والغرض منه المبالغة كانه جعل جميع الاصبع في الاذن لئلا يسمع شيا من الصاعقة ومنها الجزئية عكس الكلية كالعين في الرقيب وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه اي ذاته ولا بد في الجزء المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد او الاصبع على الرجل وان كان كل منها جزءا بخلاف ما ذكرناه فان العين هي المقصود في كون الرجل رقيبا ومنها اللزوم اي كون المعنى الحقيقي ملزوما للمجازي او عكسه اما الاول فحيث يطلق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون اي انزلنا برهانا فهو يدل لهم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ومنه نطق الحال كما قال صامت ناطق اي دال بما فيه من اثر الصنعة على صانعه واما الثاني فحيث يطلق اسم اللازم على الملزوم كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا مازرهم عن النسا ولو باتت باطهار يريد بشد المازر الاعتزال عن النسا لان شد الازار من لوازم الاعتزال ومنها الاطلاق وذلك

Copyright King Saud University

بان يطلق اسم المطلق على المقيد كقوله ٥ ويا ليت كل اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان ٥
اي قبل يوم القيمه ومنها التقييد وهو عكس الاطلاق كقول شريح ٥ اصبحت نصف الناس علي غضبان ٥
يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم عليه غضبان لا نصف الناس على التحديد
والتسويه ومنه اطلاق المشفر على مطلق الشفه ومنها المجاوره وذلك بان يسمى الشي باسم ما
له به تعلق المجاورة كتسميتهم قضا الحاجه بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض وكالراويه
للمزاده وهي في اللغه لحاملها ومنها المحليه اى كون الحقيقى محلا للمجازي نحو اصابته عين ومنها
الحاليه وهي عكس المحليه كقول الشاعر ٥ كلامك فيه وحدك لي كفايه ٥ كان فحوى ما منه تفقدت سمعي ٥
اي في الاذن التي هي محل السمع ومنها المظروفيه اى كون الحقيقى ظرفا للمجازي كقوله تعالى فليدع ناديه
اي اهل ناديه وقوله عليه السلام لا يفضض الله فاك اي اسنانك اذ الفم محل الاسنان ومنها الظرفيه
وهي عكس المظروفيه كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اى في الجنة التي هي محل
الرحمه والمراد بالظرف ما يختص بالاجسام وبالمحل ما يختص بالاعراض والصفات ومنها الضديه
اى كون احد المعنيين ضد الاخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم استعيرت البشاره للانذار
ومنها العموم اى كون اسم العام مستعملا في الخاص كقوله تعالى حاكيا عن محمد عليه السلام وانا اول
المسلمين وعن موسى عليه السلام وانا اول المومنين ولم يرد الكل لان الانبيا قبلهما كانوا مسلمين
ومومنين ونحو الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود وفي بعض الكتب سراقه والاول اصح
ومنها الخصوص وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقا ومنها الكون عليه
اى كون الحقيقى كان عليه المجازي كقوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم اى الذين كانوا يتامى قبل ذلك
لانه لا يتم بعد البلوغ وكضارب للفارغ من الضرب عند مشترط بقاء المعنى ومنها الاول اليه
اى كون الحقيقى ايلا اليه المجازي نحو قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا اى عصيرا يؤل الى الخمر ومنها
الآليه اى كون الحقيقي آله للمجازي نحو قوله تعالى واجعل لى لسان صدق في الاخرين اى ذكرا حسنا
لان اللسان اسم لآله الذكر ومنها البدليه اى كون احد المعنيين بدلا عن الاخر كقولهم فلان اكل
الدم اي الديه وقول الشاعر ٥ يأكل كل ليله اكافا ٥ اى ثمن اكاف فهذه العلاقات المذكوره في هذا
الكتاب وبقي مما ذكروه سبعه انواع اولها حذف المضاف سوا اقيم المضاف اليه مقامه نحو واسال
القريه يعني اهلها او لا كقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخره في قراه الجر اى عرض الاخره
ويسمى مجاز النقصان وثانيها حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا اى انا ابن رجل جلا ثالثها
النكره في الاثبات للعموم نحو علمت نفس ما احضرت اى كل نفس ومنه دع امرءا وما اختار اى اترك كل
امرى واختياره رابعها المعرف باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اى بابا من ابوابها
نقلا عن ائمه التفسير خامسها الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اى كراهة ان تضلوا سادسها
الزياده كقوله تعالى ليس كمثله شي والسابع ما قدمناه في نوع اللزوم من استعمال اسم اللازم في
الملزوم فهم يسمون نوع اللزوم الى نوعين ولا يفرقون بين الحاليه والمظروفيه ولا بين المحليه
والظرفيه ويجعلون الاربعه نوعين ولذلك كان ما عدوه من انواعها خمسه وعشرين وجه[ا]

اسقاط هذه الانواع عدم صدق حد المجاز عليها اما في ما فيه حذف فظاهر واما في ادخلوا عليهم
الباب فجري مثلها في ادخل السوق ولم يقل احد بمجازيتها وكذلك في علمت نفس لم يستعمل الا فيما وضع له ومجازيته
جمله الكلام كما اشار اليه في الكشاف لا يوجب مجازيه المفردات كما صرح به علي الصبان واما ليس كمثله
شي فالكاف فيه مستعمل في معناه ايضا والمشهور في توجيهه ان الكلام وارد على طريق الكنايه فان اسقاط
مثل المثل مستلزم لاسقاط المثل عرفا لان الشي اذا لم يكن له مثل لا يتصور ان يماثل مثله فبالطريق الاولى ان لا
يكون له مماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغه في نفي التشبيه ووجه اخر وهو ان الكلام
مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وبعد مثل امر مسلم لا ينكره احد فيصلح ان يكون مخاطبا
انما الشان في نفي المثل واثباته فاذا نفي مثل المثل فقد تعين اما بانتفاء المثل فانه اذا انتفى المثل
انتفى مثله قطعا واما بثبوته واسقاط مثله لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثليه لتحقق مثل المثل
قطعا لان الذات متحققه وهي مثل المثل فيلزم التناقض وهو اسقاط مثل المثل وثبوته فتعين
الاول وهو انتفا المثل وهو المطلوب والحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي
اللازم يستلزم نفي الملزوم اذا عرفت ذلك عرفت ان تسميه ما اسقط بالمجاز من باب الاشتراك
اللفظي او المجاز بقي النظر في المشاكله التي هي ذكر الشي بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله ٥
٥ قالوا اقترح شيا نجد لك طبخه ٥ قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ٥
هل يحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبه راجع الى العلاقات المشهوره ام الوقوع في الصحبه
علاقه مصححه زائده على ما عدة القوم فقال بعض المحققين ان كان بين ذلك الشي وذلك الغير
علاقه مجوزه للتجوز من العلاقات المشهوره فلا اشكال ويكون المشاكله موجبه لمزيد الحسن
كما بين السيئه وجزائها وان لم يكن كما بين الطبخ والخياطه فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبه
علاقه مصححه للمجاز في الجمله والا فلا وجه للتعبير به عنه وقال بعضهم لا يخفى ان المشاكله ليست
حقيقه وهو ظاهر ولا مجازا لعدم العلاقه ولا مخلص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال
الصحيح او القول بان هذا نوع من العلاقه فيكون مجازا او اعترض ما ذكراه من جعل المصاحبه
في الذكر نوعا من العلاقه بانها لا تصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقه يجب ان
تكون حاصله قبله لتلاحظ ويستعمل وقد يجاب عنه بانا لا نسلم وجوب حصول العلاقه قبل المجاز
فان العلاقه في المجاز قد تكون باعتبار ما يؤل اليه وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي
في الزمان اللاحق وهذا حصول بعد المجاز فالمعتبر هو الحصول مطلقا سواء كان في زمان المجاز
او قبله او بعده واما الذكر يجب ان يكون سابقا فهو تصور العلاقه ولا شك ان علاقه المصاحبه
في الذكر يتحقق في زمان المجاز وان تصورها سابق عليه واما التزام قسم ثالث غير الكنايه
على قول فباطل لعدم القائل به وقيل العلاقه هنا هي المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطه
الجبه والقميص مطلوبه عنده يحصل ارتسام صورتها في خياله لكثرة ما اهتم به نفسه فاذا ورد صورة
الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيا نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطه في خياله
فجوز ان يعبر عن الخياطه بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبه وقميصا وليس العلاقه المصاحبه في

Copyright King Saud University

الخارج بل تصورها وتخيلها فلا اشكال واعترض بانه لا يلزم في صورة المشاكله المقاربه الخياليه
الا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقه وفيه ما عرفت قال التحرير رحمه الله ولا يبعد
ان يقال ان العلاقه في مجاز المشاكله من قبيل استعمال المقيد في المطلق اراد بقوله اطبخوا فافعلوا
فان الطبخ فعل لكن ليس بخصوص والمشاكله محسنه لهذا المجاز ولا يلزم ان يكون التجوز بكل مقيد
عن مطلق حتى يحسن جاء زيد اى رجل مثلا اذا عرفت معنى العلاقه ووجوب نقلها فاعلم انه قد
اختلف في احاد المجازات هل يجب نقلها باعيانها عن اهل اللغه فاذا نقل الينا اطلاقهم السماء على
المطر فلا نطلقه الا عليه ام لا يجب ذلك بل نكتفي بنقل العلاقه فنطلق مثلا اسم المسبب على السبب
اى سبب كان والمختار انه لا يجب نقلها وهو المشار اليه بقوله لا الاحاد وهو معطوف على قوله العلاقه
معتبر نوعها وعليه الجمهور محتجين بالاستقرا اى تتبع اقوال ائمة الادب وتفاصيل نظمهم ونثرهم
فان من استقرا علم انهم لا يتوقفون بل يستعملون على ان اختراع استعارات غريبة بديعة لم نسمع باعيانها
عن اهل اللغه احد طرق اللغه وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام احتج المعتبرون لنقل الاحاد في
جواز التجوز بان عدمه يستلزم القياس او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما فلان التجوز
بلا نقل اثبات ما لم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان بجامع مشترك بين
المعنى المجازي الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق اللفظ عليه
فهو القياس وان لم يكن بجامع فهو الاختراع للغه ولم يكن بكلام العرب واما بطلانهما فالقياس
قد تقدم و الاختراع ظاهر و الجواب اما ذكرتم وهو استلزام عدم نقلها اى الاحاد القياس
او الاختراع مدفوع بما علم بالاستقرا من تجويز الواضع اطلاقه على كل ما وجد فيه العلاقه وحاصل
الجواب منع لزوم احدهما لوجود قسم ثالث وهو ان نص الواضع نصا كليا على جواز اطلاق
اسم الحقيقه على كل ما بينه وبينها علاقه مخصوصه ولا يخرج الاسم بذلك الاطلاق عن
لغتهم و الا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم وكان قياسا او اختراعا وحقيقه
ان الواضع عين اللفظ ثانيا بازا المعنى المجازي تعيينا كليا بمعنى انه جوز اطلاقه على كل
ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المعدوده علم ذلك باستقرا اللغه
واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به في كل من الاحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول
وما يدل بالهيئه كالمبني للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك
مما لم يصرح الواضع باحادها بل علم بالاستقرا تعيين هيئاتها للدلاله على معانيها الا ان تعيين
الهيئات للدلاله بنفسها اى من غير اشتراط قرينه خارجه عن اللفظ فصارت كالاوضاع
الشخصيه ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقه وتعيين المجازات للدلاله بمعونة
القرائن المانعه عن اراده المعاني الاصليه فخرجت عن قسم الحقيقه وعن ان يتناولها الوضع كما
تقدم احتجوا ثانيا بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقه لجاز نخله لطويل غير انسان للمشابهه
وشبكه للصيد للمجاوره وابن للاب للسببيه واب للابن للمسببيه واللازم باطل اتفاقا
واجيب بمنع الملازمه فان العلاقه ما هي الا مصححه اى مقتضيه لصحة الاستعمال ولا يلزم العلاقه

عن المقتضي للصحه لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي على
ان شرط الاستعاره منتف في نخله لطويل غير انسان وهي المشابهه في اخص الاوصاف واما النخله
على الانسان الطويل فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوه
وتمايل فيها مسئله ويعرف المجاز بوجوه اي خواص يتميز بها عن الحقيقه منها
ضروريه اى نعرف بها المجاز ضروره بنحو تصريح اهل اللغه باسمه كان يقولوا هذا اللفظ مجاز
او بحده كان يقولوا هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له مع المصحح والصارف فان قلت الكلام
في حصول المعرفه الضروريه وكون معرفته بالحد ينافي كونها ضروريه قلنا المراد بها اذا كانت
معرفته من الحد تعليميه بان يلقى اليك الحد فتعرفه اذ لو كانت فكريه فهي نظريه وليس
الكلام فيه او بخاصته كان يقولوا استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى يتوقف على علاقه ومنها
نظريه اى نعرف بها المجاز بالنظر ومنها اي من النظريه صحه النفي للمعنى الحقيقي عن
المعنى المستعمل فيه عند العقل وفي نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار فهذه علامة لكون
اللفظ مجازا وعدم صحة النفي علامه لكونه حقيقه وقيد بقوله عند العقل وفي نفس الامر
لئلا يرد نحو ما انت بانسان لصحته لغه وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانيه المعتد بها
كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابيه فلا يشكل هذا اما المجاز المستعمل في الجزء واللازم كالانسان
بمعنى الناطق او الكاتب فانه لا يصح نفي الانسان عن الناطق او عن الكاتب مع ان الحقيقه
لم توجد فلا يكون عدم صحه النفي علامه للحقيقه لوجوب اطراد العلامه وقد يجاب بان هذا الاشكال
نشا من اشتباه العارض والمعروض فان المعنى المجازي هو مفهوم الكاتب والناطق ولا شك
ان مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لا يصح نفيه عن معروضهما وهو ما صدقا
عليه من الافراد واعترض عليه بان العلم بها اى بصحه النفي يتوقف على العلم بكونه اي
المعنى المستعمل فيه اللفظ ليس معنى حقيقيا للفظ المتجوز به اصلا وذلك لان المراد بصحه نفيه
نفي كل ما هو معنى له حقيقه لان معناه المجازي لا يمكن نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقيه لا يفيد
لجواز نفي بعضها دون بعض وهو اى العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقيه يتوقف
على العلم بمجازيته اى مجازيه المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم نعلم مجازيته لجاز ان يكون
من المعاني الحقيقيه ولا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها فلا يصح نفيه فاثبات المجازيه دور
وروده على علامة الحقيقه اظهر واجيب بان غايته الاستلزام دون التوقف بمعنى ان العلم
بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقيه لا يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه للقطع بانه يصح العلم
بان الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقيه للاسد وان لم نعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون
مجازا غايته ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقيه يستلزم العلم بكونه مجازا فيه لكن
الاستلزام بين الشيئين لا يوجب توقف احدهما على الاخر كما في المتلازمين معا مثل كون هذا
ابنا لذاك يستلزم كون ذاك ابا لهذا وبالعكس مع ان احدهما لا يتوقف على الاخر فلا يلزم
الدور المذكور وان سلم حصول التوقف بما ذكر فلنا البعض كاف فيعلم المجاز والالزم الاشتراك

Copyright © King Saud University

يعني لا نسلم ان المراد صحة سلب كل ما هو معناه حقيقة وأنّ سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد
بل هو كاف مفيد للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا في شيء ليس من افراد معنى حقيقي لذلك
اللفظ علمنا ان ذلك اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقة لكان لذلك اللفظ معنى اخر هو من افراده فيلزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا يلزم الدور لان العلم بانه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف
على العلم بكون اللفظ مجازا فيه لجواز ان يكون بعضا اخر بخلاف سلب كل المعاني فانه لا يمكن بدون
العلم بان اللفظ ليس بموضوع له اصلا وهذا الجواب الاخر انما يجري في المجاز دون الحقيقة لان
العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم انه بعض منها
والاصح سلب جميعها عنه ومن الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز تبادر غيره اي سبق
غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير عكس الحقيقة فانها تعرف
بان لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو او لم يتبادر وهذه العلامة مطردة منعكسة
كالاولى اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة واورد على هذه العلامة المجاز
بالمشترك اي استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فانه يتحقق علامة الحقيقة
وهي عدم تبادر الغير للتردد بين معاني المشترك ولا حقيقة واجيب بانه لا يخلو اما ان يجوز
استعماله في الجميع ويكون ظاهرا فيه كما هو قول بعض ائمتنا والشافعي او لا فان كان الجميع ظاهرا فعدم
وروده لعدم تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر الغير ووجود علامة المجاز التي هي تبادر
لانه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر متبادر والا يكن كذلك فلا يرد ايضا لانا نعلم انه
يتبادر اما هذا المعين واما ذاك المعين وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فنحن نجزم
بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازي وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وهو
واحد من موضوعات المشترك وان كان يتبادر على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة
بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه يتبادر غيره بل هناك تردد
بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة ومن الوجوه النظرية
التي يعرف بها المجاز عدم اطراده بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله
في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل اخر
غير الانسان وهذه العلامة لا تنعكس فلا يلزم من اطرادها انتفاء المجاز فلا يلزم الحقيقة اذ من
المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد للشجاع واورد على هذه العلامة السخي فانه
يطلق على غير الله تعالى للجود والله تعالى جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق على غير الله تعالى
للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن
والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فقد وجدت علامة المجاز وهي عدم الاطراد
في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه المعاني فبطلت العلامة طردا واجيب عن هذا
الايراد بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي دائر بين معنى الجواد المطلق والجواد
الذي من شانه البخل والفاضل دائر بين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شانه الجهل

ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا بانهما موضوعان
للجواد والعالم مع خصوصية قيد وهو ما ذكرناه وكذا القارورة دائرة بين المستقر مطلقا
وبين المستقر مع كونه زجاجا فبعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني ومن العلامات النظرية
وجمعه اي اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقة او مجازا على خلاف جمع الحقيقة المعلومة
بالاتفاق كالامر بمعنى الفعل فانه يجمع على امور ويمتنع فيه اوامر جمع الامر بمعنى القول الذي
هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذه العلامة لا تنعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالاسد
ووجه دلالته انه لا يكون مشتركا معنويا والا لما اختلف جمعهما لانه لفظ واحد لمعنى واحد
بقي ان يكون مشتركا لفظيا او حقيقة ومجازا والثاني اولى لما سياتي ان شاء الله تعالى ولهذا
التوجيه اندفع ما قيل يجوز ان يكون اختلاف الجمع لسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة
فيهما كما في جمع عود ذي الخشب واللهو واعترض بان اختلاف الجمع لا اثر له في المجازية لانه انما ثبت
المجاز في الاخر لاجل دفع الاشتراك فلا يكون الاختلاف من علامات المجاز واجيب بان
دفع الاشتراك انما هو دليل للمجاز وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له ولا يخفى انه انما
يصح لو كان الاختلاف بانفراده يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لانه انما ينفي الاشتراك
المعنوي لا اللفظي وانما ينفيه دفع الاشتراك فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف
وحده لان العلامة ما به تمييز الشيء ولا يخفى ان التمييز انما يحصل بالمجموع منهما ومن العلامات النظرية
للمجاز عدم الاشتقاق منه وذلك بان يعلم له معنى حقيقي وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار
ذلك المعنى ولم يشتق منه باعتبار معنى له اخر متردد في كونه فيه حقيقة او مجازا كالامر فانه
اشتق منه بمعنى القول اذ قيل امر ومامور ولم يشتق منه بمعنى الفعل وهذه العلامة ايضا
غير منعكسة اذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية مسئلة في اطلاق اللفظ
الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف في صحته واعلم انه لا نزاع في
جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما
يدب على الارض وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب
هذا الاستعمال حقيقة ومجازا وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد
وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما لانه نفس الموضوع والاخر لتعلقه به بنوع علاقة
وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا قيل والتحقيق انه فرع استعمال المشترك
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى المعنيين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وقد يفرق بانه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في
معناه الحقيقي بخلاف ما نحن فيه فانه اما ان يراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر
على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي يعمهما ولهما لكونهما
من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وهذا هو المراد وقد فرق بين المسئلتين القاضي

Copyright © King Saud University

ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي
والمجازي فان قلت قد قرر القوم ان النزاع في ارادة المعنيين معا بحيث يكون كل منهما مناطا
للحكم واذا كان الحكم المراد ثابتا للاثنين فلا تدخل تحته لاستلزام ارادته بحيث يصير مناطا للحكم
قلنا الدخول تحت المراد له هنا معنيان احدهما ان يكون المراد بمجموع المعنيين من حيث هو
مجموع على ما هو شأن الكل المجموعي والمجموع بهذا المعنى لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته
لتعلق الحكم بالكل لا بالافراد والثاني ان يكون المراد المجموع لا من حيث هو مجموع بل المراد به الكل
الافرادي اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادة احدهما بعينه داخل في ارادة كل واحد منهما
مرادا بحيث يصير مناطا للحكم اذا عرفت ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي
باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واكثر اصحاب ابي حنيفة
واجازه القاضي وابو طالب والشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب الكشاف
قال في تفسير قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله والعمارة تتناول رم ما استرم منها وقمها
وتصبيغها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر و ذلك لانه لا مانع من ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا لا من جهة اللغة فيصح مجازا لان استعماله لهما يكون استعمالا في غير ما وضع له
لان المجازي منهما لم يكن داخلا فيه اولا وهو داخل الان فكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا
ذلك و احتج المانعون بان جوازه يقتضي لزوم ارادة كل واحد من المعنيين وعدمها
اي عدم ارادة كل من المعنيين بيان ذلك انه يلزم ان يكون مريدا لما وضع له لكون المعنى
الحقيقي غير مريد لما وضع له لكون المعنى المجازي وان يكون مريدا لغير ما وضع له لكون المعنى
المجازي غير مريد لغير ما وضع له لكون الحقيقي وذلك محال والجواب ان المحال المذكور ممنوع
لزومه اذ لم يرد معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه داخل تحت المراد اذ المراد
المجموع اي الكل الافرادي الصادق على ما وضع له وما لم يوضع له وقد هجر الحقيقة والمجاز
الاول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما

مسئلة اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا اتفاقا لعدم صدق حد شيء منهما عليه قيل وكذلك الاعلام ليست
حقيقة ولا مجازا لعدم صدق حدهما ايضا وهذا راي الجمهور وذلك لانها لم تقع على مسمياتها
المعينة بوضع من اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى اذا استعملت في مسمياتها المعينة تكون حقيقة
واذا استعملت في غيرها لمناسبة تكون مجازا قلنا ما ذكرتم من عدم صدق احدهما عليها ممنوع
لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها فان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة لا يمكن انكارها سلمنا
عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضوعها الاصلي فاما اذا كان الكل منقولا
كما هو مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة وهو ممنوع كيف وقد خالفه الجمهور
وقالوا انها تنقسم الى منقول ومرتجل وحسن قد صد وعلى بعضها وهو المرتجل بانه مستعمل في
موضعه الاصلي فلا تتم دعوى الكلية سلمنا ان الكل منقول فلم لا تكون الاعلام حقيقة عرفية
خاصة وينبغي ان يعلم ان المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه يكون

حقيقة ومجازا بلا خلاف وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف يعني هل يجب ان يكون الحقيقة لازمة للمجاز
بحيث يستحيل وجوده من دونها بخلاف العكس وهو استلزام الحقيقة المجاز فالكل متفقون
على ان الحقيقة لا تستلزمه وانه يجوز وجودها من دونه والمختار في محل الخلاف عدمه اي
عدم الاستلزام وفاقا للجمهور كالرحمن فانه مجاز في الباري تعالى اذ معناه الرحمة ومعناه
الحقيقي لا وجود له فيه لان معناها رقة القلب ولم يستعمل في غيره تعالى واما قولهم رحمن اليمامة فليس
باستعمال صحيح مع انه لا يخفى على المتامل ان هذا الاستعمال ليس حقيقيا لانهم لم يريدوا رقة القلب
وكذلك عسى ونحوها من افعال المدح والذم فانها مستعملة في غير ما وضعت له مع انها افعال ماضية
فانسلخت عن الدلالة على الزمان والحدث ولم تستعمل دالة عليهما احتج القائل بلزوم الحقيقة
للمجاز بان عدمه يستلزم العبث وانه غير جائز بيانه ان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي افادته
به واذا لم يستعمل لم تفد به والجواب انا لا نسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل صحة التجوز
لمناسبة فلا
نفي العبث وان سلم انحصارها فيما ذكرتم فقصدها كاف في نفيه وهو اي قصدها لا يقتضي
حصولها فكم من غرض يحمل على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض ولا يخرجه عدم الترتب الى العبث

مسئلة اختلف في اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح فانه يحتمل ان
يكون حقيقة في الوطء مجازا في العقد وان يكون مشتركا بينهما قال في الصحاح النكاح الوطء
وقد يكون العقد المختار ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته وكثرته في اللغة حتى قال ابن جني ان اكثر
اللغة مجاز والكثرة تفيد ظن الرجحان وقيل بل الحمل على الاشتراك اولى وذلك لنوعين من
الترجيح مفاسد للمجاز لا توجد في الاشتراك وفوائد للاشتراك لا توجد في المجاز فمنها
ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه في جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق
مطردة فلا يضطرب فيه والمجاز قد لا يطرد اذ عدم الاطراد من علاماته فيضطرب فيه بحسب
محاله ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان كان مما يشتق منه وان كان صالحا للاشتقاق
كالامر بمعنى الفعل اذ لا يقال منه امر ومامور ونحوهما كما عرفت ومنها صحة المجاز فيهما
فيكثر الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يتجوز فيه ونسبه حالة بما قد قيل في
القياس من ان حكم اصله لا يثبت بالقياس على ما سياتي ان شاء الله تعالى فان قيل قد يترتب مجازات
متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة
اجيب بان ذلك ليس من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية واما مفاسد المجاز فمنها
احتياجه الى اكثر مما يحتاج اليه المشترك فان المجاز يحتاج الى وضع للمعنى الحقيقي واخر للمعنى
المجازي شخصي او نوعي على الخلاف في اعتبار نقل احاد المجاز والى العلاقة والمشترك يكفي
فيه الوضعان ومنها احتياجه الى المعنى حقيقي وضع اللفظ بازائه لانه فرعه بخلاف
المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها مخالفة للظاهر
وهو الحقيقة بخلاف المشترك ومنها ايقاعه في الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير
المراد بخلاف المشترك وعورض بنوعين مرجحين للمجاز كل ذلك كمفاسد المشترك

Copyright King Saud University

ومنها التفاعد في الحفاظ عن عدم القرينة وهو حمله على غير المراد بخلاف المشترك و فوائد المجاز
من مفاسد المشترك الاخلال بالفهم عند خفا القرينة بخلاف المجاز ومنها اداؤه الى مستبعد من
ضد المقصود او نقيض له اذا حمل على غير المراد منه نحو لا يطلق في القرء والمراد الحيض فيفهم منه المنع
في الطهر فيلزم الجواز في الحيض وهو نقيض المراد او الوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده
وهو ضد المراد ومنها احتياجه الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة
واما فوائد المجاز فمنها كونه ابلغ واوجز واوفق للطبع وللمقام ويتوصل به الى انواع البديع قيل انما
عدمن فوائد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم يوجد في المشترك و قد وجد فانه يكون ابلغ اذا اقتضى المقام
الاجمال واوجز كالعين والجاسوس واوفق للطبع كالليث المشترك بين الاسد ومن العنكبوت والعقرب
واوفق للمقام كما اذا انبا المشترك عن معنى مناسبة كالغرة في قول السيد لعبده هذا اعين فاحفظه
وكذا التوصل به الى انواع من البديع كالتوجيه والايهام اذا اشتهر في بعض معانيه وتكثير المعنى
بحمل على الجمع واجاب العبري بعد ما ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما اشتمل عليها اولى لانه يظن
انه الغالب الاكثر في الكلام واذا تحقق انتفاء الغلبة فلا عبرة بكون الشيء من مظانها واذا تحقق
فلا باس في عدم ما هو من مظانها وفي المجاز تحققت ولا يضر الخلو عما هو من مظانها و اذا دار اللفظ
بين المجاز والنقل فالمجاز ايضا ان المجاز اولى من النقل لكثرته وعدم استلزامه نسخ الاول وهو
المعنى الحقيقي بخلاف النقل فيهما مثاله لو اطلق الشارع الصيام على الامساك المخصوص وتردد نا
في انه وضعه له بحيث يطلق عليه بلا قرينة او لم يضعه له وانما استعمل فيه مجازا من قبيل اطلاق
اسم العام على الخاص وقد صحح هذه المناسبة للتجوز فالحمل على المجاز اولى واذا دار اللفظ
بين الاشتراك والنقل فقد قيل و هو قول الرازي ومتابعيه النقل اولى من الاشتراك لافراده
في الحالتين اي لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله
المنقول عنه وهو المعنى اللغوي لا غير واما بعده فهو المنقول اليه الشرعي او العرفي لا غير ولما
كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل به لا المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد وهو
محتمل لا يعمل به الا لقرينة وهذا اما على مذهب من انه لا يحمل على الجمع و قد سبق الكلام
فيه ولعل من حمله على الجميع لا يبعد ترجيحه للاشتراك لان النقل خلاف الاصل مثاله لفظ
الزكوة يحتمل ان يكون مشتركا بين النما والقدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنما فقط
ثم نقل الى القدر المخرج شرعا

فصل في الحروف

لبيان وضعها ومعناها ودفع
ما يورد من الاشكال عليها نحتاج الى تقديم مقدمة وهي ان وضع اللفظ لمعناه
اما عام او خاص ومعناه اما عام او خاص فهذه اربعة اقسام الاول ان يكون الوضع خاصا
والموضوع له خاص وذلك كما اذا تصور الواضع زيدا وعين لفظه له لكن متعقل الواضع عند
الوضع لفظ ومعنى متشخصان وهو ظاهر الثاني ان يكون الوضع عاما والموضوع له عام وذلك
كصيغ المشتقات فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله فعلم منه ان ضاربا
لمن قام به الضرب وعالما لمن قام به العلم الى غير ذلك وقد تصور تلك الالفاظ بجملة بمفهوم عام

او تصور وجهي من حاصر به العدم بحث والرحم وذكرها العالمي له

هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني لتلك الالفاظ بمفهوم عام ايضا هو مفهوم من قام به
مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة بحسب لا يفادتها الا
تلك الامور حتى لا يصح ان يقال ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول مصدر ما بل مدلول
الضرب بخصوصه وليس المراد من خصوص المعنى تشخصه بحيث لا يحتمل الكثرة فانه قسم آخر
انشاء الله تعالى بل المراد انه راجع تحت امر كلي وتلخيصه ان الواضع اذا تصور الفاظا مخصوصة
في ضمن امر كلي وحكم حكما كليا بان كل لفظ يندرج تحته فقد عينه للدلالة على كذا ويسمى هذا
الوضع وضعا نوعيا ايضا ويترتب على هذا الوضع افهام معان غير محصورة تصورها الواضع اجمالا
بامر كلي عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع والمصغرات والمركبات
وبالجملة ما يدل بالهيئة الثالث ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عام وذلك كالانسان
والفرس وغيرهما فان الواضع قد تصور لفظا خاصا ومعنى معينا كليا وغير ذلك اللفظ
لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهري من انه اذا وضع لفظ
واحد بازاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى كليا او جزئيا الرابع ان يكون
الوضع عاما والموضوع له خاص كاسماء الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع يتصور
لفظا خاصا ومعاني خاصة فيضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاد به
الا واحد منها بخصوصه ووضعه لكل واحد منها باعتبار امر مشترك بينها وذلك بان تعقل امرا
مشتركا بين متشخصات فيكون آلة لملاحظتها فيصير تلك المتشخصات ملحوظة اجمالا ثم يعين
ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه دون القدر المشترك فيتعلق آلة الوضع ووسيلة
اليه لا انه الموضوع له فالوضع عام لان متعقل الواضع عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له
خاص لا يحتمل الكثرة فان هذا مثلا موضوع ومسماه كل فرد متشخص من افراد المشار اليه
بحيث لا يقبل الشركة وهذا القسم لا يستفاد معناه الا بقرينة معينة لاستواء نسبة الوضع
الى المسميات والحروف من هذا القسم اذ هي موضوعة باعتبار امر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من
اي النسبة بخصوصه فان من موضوعة باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتدا
لكل ابتدا معين بخصوصه ومعلوم انه لا يتعين خصوص النسبة كالابتدا الجزئي الذي
بين السير والبصرة في قولك سرت من البصرة الا بتعين المنسوب اليه وغيره وهو السير
والبصرة ولا يتعقل الا بتعقلهما وقس عليه سائر الحروف وتوضيحه ان الابتدا نسبة مخصوصة في
حالة لغيره او متعلقة به كالسير والبصرة مثلا فان اخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا للعقل
بالذات يمكنه ان يحكم به وعليه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتدا وان اخذ متعلقا
بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه لكن من حيث انه مفهوم من
المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ايضا يصلح ان يحكم عليه وبه ويعبر
عنه بابتدا السير والبصرة وثانيهما ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله
آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه قصدا ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفهومية

Copyright © King Saud University

ولا يصلح ان يحكم عليه وبه فيعني من ليس هو الابتدا المطلق ولا المخصوص الماخوذ بالاعتبار
الاول والا لصلح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا فحاصله لا شك في ان المفهوم المستفاد منه في قولك
سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشي منهما ويتعين ان يكون معناه الابتدا الخاص
بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يتحصل ذهنا ولا خارجا الا بما جعل آلة لملاحظته ووسيلة الى تعرف
حاله ثم انه يستعمل في كل ابتدا خاص حقيقة بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعا عاما ولذلك اي لما
ذكرناه من توقف تعين معناه بل تحصله ذهنا وخارجا على تعين المنسوب اليه قيل الحرف لا يستقل
بالمفهومية اي لا يكون معنى حاصلا معينا الا بانضمام غيره اليه وتميز الحرف عن الضمير واسم الاشارة
والموصول وان كانت مشتركة في انها موضوعة بالوضع العام الموضوع له خاص وفي انها لا تتعين
الا بالقرينة بان تلك الثلاثة مشتركة في ان مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية قصدا او بالذات صالحة
للحكم عليها وبها بخلاف الحرف وعن الموصول وان اشتركا في احتياجهما الى الغير بان الحرف يحتاج
الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه والا فهو في نفسه مستقل وانما هو مبهم
عند السامع تتعين بمضمون الصلة وعن ذو وفوق ونحوها وان كانت مشتركة في الوضع العام ذكر
المتعلق بان مفهومها كلي لان ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى علو والكاف الاسمية بمعنى مثل
ولا يستعمل الا في مفهومها الكلي والخصوص انما يفهم من هيئة المركب الاضافي كما ان الحيوان في
قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة المركب الوصفي بخلاف
الحرف فان معناه جزئي كما حققناه

مسئلة اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة
فقال الجمهور الواو للجمع بين امرين فصاعدا اما في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو فانها تفيد
ثبوت مضمون الجملتين بخلاف ما اذا طرحت فانه يحتمل الاضراب عن الاولى نص على ذلك الشيخ
عبد القاهر او في حكم كما في عطف المفردات وما في حكمها من الجمل المطلق عن التقييد بترتيب
او معية فلا تجب الاجتماع في زمان وهو المعنى بالمعية وقيل انها تدل على المعية واستعمالها
في غيرها مجاز ولا يجب عدمه اي عدم الاجتماع في زمان فلا يجب الترتيب بل هي للجمع المطلق
المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر بخصوصية شي
منهما وروي عن ابي طالب والشافعي والفرا وثعلب وابي عبيد انها للترتيب فتدل على تاخر ما
بعدها عما قبلها في الزمان واستعمالها في غيره مجاز وقال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد
وعند يا وعند الشافعي ان الواو في الشرع توجب الترتيب وعليه بني احتجاجه بقوله تعالى فصل
لربك وانحر على وجوب تقدم الصلوة على الاضحية احتج الجمهور اولا بقوله لاجتماع اهل العربية
قال ابو علي الفارسي انه مجمع عليه وذكر سيبويه في خمسة عشر موضعا في كتابه وقيل في سبعة عشر
موضعا وثانيا بقوله لامتناع الترتيب في تقاتل زيد وعمرو مع صحته بالاتفاق وذلك لانه لا يتصور
الترتيب في فعل يقتضي في مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لا يصح تقاتل زيد ثم عمرو
اتفاقا وثالثا بامتناع الترتيب ايضا في جاء زيد وعمرو قبله مع الاتفاق على صحته ولو كانت
الواو تدل على مجي عمرو بعد زيد وقبله على مجيئه قبله لتناقض واعترض الدليلان بان عا

ما ذكرتم صحة الطلاق فيما من غير اراده ترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه غايته ان يقال المجاز
خلاف الاصل فنقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وما سنذكره من الادلة يدل على
الترتيب واجيب بان هذه معارضة وهي لا تنفي صحة الدليل نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض
ووجب الترجيح بينهما وانه لا يتم كما ستري فلا يعتد به فلا يرتكب المجاز لاجله واحتج القائلون
بان الواو تفيد الترتيب اما اولا فبانه وقع فهم الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا فكان السجود بعد
الركوع ولولاه لجاز الامران قلنا فهمه مما ذكرتم ممنوع ولعله مفهوم من غيره مثل قوله عليه السلام
صلوا كما رايتموني اصلي مع تقديمه الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم لما نطق دليلا
كونه منه لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من عدم دلالته عليه عدم الدليل عليه مطلقا لجواز
ان يكون هناك ادلة كثيرة ولا يصح قولكم لولاه لجاز الامران واما ثانيا فانه فهم الترتيب
في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله من الواو وذلك لانها لما نزلت الاية الكريمة قال صلى
الله عليه وعلى آله ابدا او نبدا بما بدا الله به اخرجه الدار قطني في السنن عن جابر فصرح بوجوب الابتدا
بما بدا الله به ويفهم منه ترتب الوجوب على ابتدا الله به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك والجواب
انه لنا لا علينا فان الترتيب مستفاد من قوله عليه السلام ابدا او نبدا بما بدا الله به ولو كانت للترتيب
لفهموه من الاية فلم يشكوا فلم يسالوا واحتاجوا الى قوله ابدا او فلما سالوا علمنا انها ليست
للترتيب واما ثالثا فبما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال من اطاع
الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وآله وسلم بئس خطيب القوم
انت قل ومن عصى الله ورسوله فقالوا انكاره صلى الله عليه وآله لقول الاعرابي ومن عصاهما وتلقينا
له بقوله قل ومن عصى الله ورسوله يدل على ان الواو للترتيب والا لم يكن بين العبارتين
فرق فما كان للرد والتلقين معنى والجواب لا نسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب اذ
الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القران مثله فرد عليه لترك التعظيم الذي كان يحصل
بالافراد لا بالقران ويدل عليه ان معصيتهما لا ترتيب فيها

البحث الثالث في الاحكام

وهو اربعة فصول الاول فيما يتعلق بمباحث الحاكم والثاني فيما يتعلق بمباحث
الحكم من وجوب وحظر وغيرهما والثالث فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني فعل المكلف والرابع
فيما يتعلق بالمحكوم عليه اعني المكلف

فصل في ان الحاكم الشرع اتفاقا بين المعتزلة والاشعرية
قالت الاشاعرة فما نهى عنه الشرع تحريما او تنزيها فهو قبيح وما لم ينه عنه الشرع فهو حسن كالواجب
والمندوب والمباح عند اكثرهم وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل
انه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي مختلف فيه واقتصروا على هذا وقالوا لا حكم
للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في العقل قبل
الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود
الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر
وصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة

Copyright © King Saud University

والعدلية بخالفونهم في ذلك كله ويقولون العقل حاكم بهما ايضا وهما عائدان الى امر حقيقي اما
الذات او وصف ملازم او وجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ولا يجوز
العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال
كان له ان يكشف عما يصير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج
من تحرير محل النزاع فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة الاول صفة
الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان يقال العلم حسن اي كمال
لمن اتصف به وارتفاع والجهل قبيح اي نقصان لمن اتصف به واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى
امر ثابت للصفات في انفسها يدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان
حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن ايهما وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال
الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون ايهما وهذا ايضا يدركه العقل
اتفاقا ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب
كذلك فالحسن ما تعلق به المدح والثواب والقبح ما تعلق به الذم والعقاب وما لا يتعلق
شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على
تعلق المدح والذم وهذا هو محل النزاع فعند الاشاعرة هو شرعي لان الافعال كلها عندهم
ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك
بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند العدلية عقلي لان للفعل في نفسه من غير نظر الى
الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا الا ان تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة وقد يدركها بالنظر وقد
لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر
يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة
حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح وذهب ابو الحسين الى اثبات صفة في القبح مقبحة
لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة
وذهب ابو علي وعليه المتاخرون الى ان حسن الافعال وقبحها ليس لاعيانها ولا لصفات
حقيقية فيها بل لوجوه تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطم اليتيم ظلما وتاديبا وتحرير
محل النزاع نقول المختار ان العقل حاكم بحسن الاشياء وقبحها لوجوه اولها ما افاده بقوله
لان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار وغيرهما وبحسن الصدق النافع وغيره
اي على ما يجزمون بقبحه وحسنه اذ يقول به المتشرع وغيره من منكري الشرائع ويعترف به قطعا ولا العرف لاختلافه اي العرف
باختلاف الامم وهذا لا يختلف بل الامم قاطبة متفقون عليه واختلاف الابدان والاديان و

والاقطار والازمان يمنع تجويز عرف عام يكون مبدا لذلك الجزم من المشركين عادة وهكذا
العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس طرا يجزمون بحسنها واستحقاق المدح
عليها كل ذلك يدركه العقل بديهة والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف فلا يرد ما قيل ان جزم العقلاء
بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص وثانيهما وهو
طريق الزامي بخلاف الاول فانه حقيقي قوله وايضا لو لم يكن عقليا كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح
انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لحسن منه تعالى الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب وفي ذلك
ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية اذ لا يتميز صدقه تعالى عن كذبه ولا النبي عن المتنبي واجيب
بانه نقص والنقص على الله تعالى محال وهو ساقط قال في المواقف وشرحه واعلم انه لم يظهر لي فرق
بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها
وانما تختلف العبارة دون المعنى واصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب
عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى واجيب بان امتناع الكذب عليه انما هو بحكم النبي صلى
الله عليه واله وذلك نعلم بالضرورة من الدين قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ثم قال فان قيل
صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على تصديق النبي اذا امتنع عليه تعالى
الكذب فيلزم الدور قلنا التصديق بالمعجز وهي تصديق فعلي لا قولي ثم قال وكيفية دلالتها
عندنا اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها فاذا جاز منه تعالى الابداء على
~~المعجز على يد الكاذب لكنه يستلزم خلق العلم بالصدق موجبا للعلم بالتصديق فلا يمنع العلم به الا~~
~~بكون موجبا للمعجز على يده مجبورا على الصدق ومستلزما على الطالبه على ابتلائهم~~
~~ان يكون ترك الخلق فيما ينافي حكمته والاجمال الاخلاق العلم بالصدق فلا يمتنع~~
~~على الكاذب فيعود المحذور~~ ولكن ان خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم
قدرته ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى وثالثها
وهو الزامي ايضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل ثبتا شرعا فقط لجاز التعاكس فيهما
فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة
وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة واجيب بان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان
باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع هذا الجواب في
في اثناء الدليل الاول ~~ولم يسلم ان حسن الاساءة وقبح الاحسان صفة نقص بالاساءة~~
~~والاحسان من الافعال ومن صح محققوهم بعدم الفرقة بين النقص فيها والقبح العقلي~~
~~فيها مذهبا~~ وقد استدل على اثباتهما بالعقل بادلة حقيقية والزامية غير ما ذكرناه تركناها
اختصارا قالوا اولا مجيبين على ما ذهبوا اليه من نفي حكم العقل بهما العبد مجبور في
افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف
بهذه الصفات اتفاقا بيانه ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر لان الفعل منه حينئذ
واجب والترك ممتنع وان لم يكن كذلك بل يمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل منه

Copyright King Saud University

على مرجح للفعل على الترك اولا فان لم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير
سبب مرجح وجوده على عدمه فاتفاقي اي فالفعل اتفاقي صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا
لان الفعل الاختياري لابد له من ارادة جازمة ترجحه والا يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه
على مرجح لفعله على تركه فاما ان يكون ذلك المرجح من العبد اولا ان لم يكن من العبد فالفعل منه
وان كان من العبد عاد التقسيم بان ينقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه فيتسلسل وهو محال
فيكون العبد مضطرا لا اختيار له في افعاله على جميع التقادير وكان مجبورا فيها فلا يتصف شيء
منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندكم فلانهما
من صفات الافعال الاختيارية ورد ما تمسكوا به اولا بعلم اله الضروري فلا يسمع دليل نصب
في مقابلتها لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة بيانه ان كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في
افعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري منها كحركتي الصعود والسقوط ويعلم بالضرورة
ان الاولى تستند الى قدرته واختياره والله لولاهما لم يصدر عنه شيء منها وثانيا بلزوم جبره اي الدليل
في افعاله تعالى بان يقال ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر والا فان لم يتوقف على مرجح فاتفاقي الى اخر ما مر
فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وثالثا بلزوم نفي الحسن والقبح الشرعيين لانهما في الشرع
من صفات الافعال الاختيارية ايضا فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف بحسن ولا
قبح في الشرع ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به ورابعا بانا
نختار ما اشرنا اليه بقولنا ثم المرجح لفعل العبد على تركه هو الارادة للفعل التي شانها الترجيح
والتخصيص فلا يلزم كون العبد مجبورا في افعاله وهذا هو الحل وما قبله اما نقض او في حكمه
واجيب عن الاول بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته تعالى قديم
هو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح اخر بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث فيحتاج الى
مؤثر فان صدر عن العبد تسلسل والا كان مجبورا في فعله وعن الثالث بانه لا يجب تاثير
قدرة الفاعل في الشرعي بل يجب ان يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي
وعن الرابع بان الاختيار والارادة من فعل الله تعالى لان اختيار العبد لو كان باختياره والارادة لزم
التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله والجواب عن الاول بان جعل الضروري وجود القدرة
لا تاثيرها مغالطة وعدول عن الانصاف فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري
باختيارية افعالنا وعدم توقفها على شيء سوى ارادتنا اذ اوجدنا مختارا متمكنا من فعل دون
اخر علمنا وجودها في الاول دون الثاني ولولا تعلقها بافعالنا وتاثيرها فيها لم نعلم وجودها
اصلا على ان نفي تاثيرها يرفع فائدة خلقها اذ وجودها ولا اثر لها كعدمها وعن الثاني بانه لا
يفيدكم ما ذكرتموه لان ارادته تعالى قديمة عندكم وفعله تعالى مستند اليها وجوبا عندكم وهي مستندة
الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له بطريق الايجاب وعن الثالث بان
ما ذكرتموه لا يدفع الجبر المنافي للاختيار بالضرورة وجعل بعض الافعال الواجبة اختياريا
مجرد تسمية لا حقيقة لها وعن الرابع بانا لا نسلم ان الارادة من فعل الله تعالى بل من فعل العبد

ولا يلزم التسلسل لان المحتاج اليها المتوجه اليه قصد الا الحاصل بتبعيته القصد الى غيره
قالوا ثانيا لو كان قبيحا عقلا لقام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل لانه اي
القبح وكذلك الحسن ليس ذات الفعل ولا جزءا منها بل هو امر زائد على الذات لتعقل الذات دونه
ثم انه موجود لانه نقيض اللاقبح العائم بالمعدوم والعائم بالمعدوم معدوم فالقبيح موجود
والا لزم ارتفاع النقيضين والثاني باطل لان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا
لتحيز الموصوف ولا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث
اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس متحيزا بالذات بل هو تابع لتحيز الحامل
في التعيين للجوهر ولا يقوم به غيره ورد بجريانه في الشرعي بان يقال لو كان قبيحا شرعا لقام المعنى
بالمعنى الى اخره وكذا الحدوث فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا
موجودا جاريا فيه وكذلك الوجوب والامكان والعدم والثبوت ونحوها ومنع الاولى وهي
الشرطية وما ذكر في بيانها باطل فان نقيض العدمي لا يجب وجوده فقد يكون الشيء ونقيضه
معدومين معا وموجودين معا ومفهومين وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود
وتحقيقه ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي
مقابله فيهما والنقيضان لابد ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي
بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا الحال لكونه مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب والحق ذلك
في المعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود في الخارج انما المنع ارتفاعهما في الصدق وليس
نقيض وجود القبح في نفسه ومنع الثانية وهو بطلان قيام المعنى لانا لا نسلم ان القيام
التبعية في التحيز كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا
يصير به ذلك الشيء نعتا للاخر والاخر منعوتا وسواء فيه الجوهر وغيره وتحقيقه ان التحيز
صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوحدة التحيز
القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره فاذا كان ذلك الغير
نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء لنفسه وتقدمه عليه
وان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله
تسلسل

وصل في حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق باقسامه من الاحكام الحكم
في الاصطلاح ما تعلق شرعا او عقلا بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا او وضعا الاحكام
منها ما هو من صفات الاعيان كالطهارة والنجاسة ومنها ما هو من صفات الافعال كالخمسة
والصحة والبطلان والفساد والانعقاد والنفوذ ومنها ما ليس صفة كالعلل والاسباب
والشروط والامارات والمقصود بالبحث ما شملته الحقيقة والمراد بالتعلق ما يشمل تعلق
الصفات بموصوفاتها والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ونحو ذلك وقوله شرعا
او عقلا ليشمل الاحكام الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل ويخرج ما تعلق لا من
جهتهما كتعلق اللازم بملزومه وفعل المكلف يخرج نحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وما تعلق
بفعل الصبي والمجنون والنائم وغير ذلك وقوله اقتضاء او تخييرا او وضعا يخرج ما عدا الخمسة

والسبب والشرط والمانع لان الوضع عبارة عن جعل الشي سببا او شرطا او مانعا وهو اى الحكم
المبحوث عنه تكليفي ووضعي لاول وهو التكليفي خمسة اقسام وتسميته تكليفيا لكون بعض اقسامه
كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة في الاصطلاح وانقسم الى الخمسة لان متعلق الحكم اي
الدليل عليه اما ان يقتضي الفعل اولا ان اقتضى الفعل فاما ان يمنع من الترك اولا فان منع
من الترك فوجوب والا فندب وان لم يقتض فاما ان يقتضي الترك اولا وان اقتضى الترك فاما ان يمنع من الفعل
اولا فان منع من الفعل فحظر والا فكراهة وان لم يقتض الترك والمفروض انه لم يقتض الفعل فلا محالة
يكون مخيرا وهو قوله وان خير فاباحة فهذه خمسة اقسام وهذه مسائل يتعلق بها فللواجب
ست وللمندوب ثنتان وللمحظور ثنتان وللمكروه واحدة وللمباح ثلاث **مسألة** وقد
عرفت الوجوب والواجب متعلقه فهو فعل اقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا سائر
الاقسام قد افاد التقسيم المذكور سابقا حدودها وحدود متعلقاتها وللواجب حدود غير ما
اخرجه التقسيم ذكر منها قوله ما يذم تاركه بوجه ما اى فعل يستحق تاركه في الشرع او العقل
الذم على تركه فيخرج عنه سائر متعلقات اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شي منها ذما وقوله بوجه ما
متعلق بقوله تاركه زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كيف ما تركه من الواجبات وانما يذم بوجه
دون وجه وهو فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره والواجب المخير فانه يذم اذا
تركه مع الاخر واما الموسع فداخل من دون زيادة هذا القيد لان تركه انما يتحقق بتركه في جميع
الوقت لا في بعضه فان قيل زيادته يدخل ما ليس من المحدود كصلوة النائم والناسي وصوم
المسافر فان تارك احدها يستحق الذم على تقدير انتفاء العذر اجيب بالفرق فان ترك احد تلك
الكفاية مثلا متردد بين ان يترك غيره فيذم والا يترك فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير
وقد تغير [illegible] بخلاف ترك النائم فان عدم النوم تقديري ولا يبقى حينئذ هذا الترك
بحاله والمتغايران اذا اريد احدهما لم يرد الاخر بعضا عليه توضيحه انه اذا ترك واجب فهناك
ترك مخصوص وتارك موصوف والتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه
بسببه فمعنى استحقاق التارك للذم استحقاقه له بسبب ذلك الترك الذي ترك به الواجب وتارك
الكفاية يذم في تركه الجملة بسبب تركه الذي هو تارك للكفاية بذلك الترك لان تركه الكفاية
ترك واحد لا يتغير في نفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يات به غيره لحقه الذم بذلك
الترك وان اتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه استحقاق الذم على وجه فلم يعد
الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية والمخير واذا زيد دخلا
قطعا واما التارك الذي هو النائم مثلا فان تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه فلا يلحقه
بسبب الترك الاول استحقاق ذم اصلا ولا يصدق عليهما انه يستحق الذم على تركهما ترك اخر
وهو الترك الحاصل عند عدم النوم فعلم ان ترك الكفاية والمخير وترك النائم متغايران [illegible]
المذكور اعني الغير وعدمه وملخصه ان فرض الكفاية والمخير وصلوة النائم خارجة عن
الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الاولين بسبب العموم في استحقاق الذم وخروج الثالث
بسبب اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم فلله

اسلم الى ان ما وقع في عبارة البعض من ان الواجب والمندوب ونحوهما اقسام الحكم ليس على ظاهره

خارجي

بالترك المخصوص

فانه يذم على العموم اى على حال دون حال

فيدخل الاول دون الثاني لبقا تخرجه على حاله والواجب مرادف الفرض عند الجمهور
وقالت الحنفية ووافقهم الناصر والداعي الفرض قطعي وهو ما كان دليله
قطعي الدلالة والثبت والواجب ظني وهو ما كان دليله ظني الدلالة او السند او كليهما
واعلم انه لا نزاع في تفاوت مفهومي الفرض والواجب لغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم
الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثاني وتارك العمل بالاول فاسق
لا الثاني وانما النزاع فيهما هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغويين الى معنى واحد
هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه سوا ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني او نقل كل واحد منهما [illegible] من معناه
الى معنى مخصوص فالفرض هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل قطعي والواجب هو ما يمدح
فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بظني وهذا امر مجرد اصطلاح فلا معنى لاحتجاج ابي حنيفة بان التفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب
هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا
يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم
اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشي مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى
الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر علينا في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة
هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال
الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع قال في التوضيح وقد يطلق الواجب عندنا
على المعنى الاعم ايضا ويقسم الواجب بالنظر الى ذاته الى معين كصلوة الظهر وصلوة
الجنازة ومخير كخصال الكفارة وبالنظر الى فاعله الى فرض عين وهو ما لا يسقط
عن مكلف بفعل مكلف اخر كصلوة الظهر ومنه خواصه صلى الله عليه وسلم وفرض كفاية وهو
بخلافه كصلوة الجنازة وبالنظر الى وقته باعتبار كونه زائدا عليه او مساويا له الى مضيق
وهو ما كان الوقت فيه بمقدار الفعل كالصيام وموسع وهو بخلافه قال القاضي عبد الله
الواجبات الموقتة مضيقة كانت او موسعة لا تكون الا في الواجبات الشرعية واما الواجبات
التي اوجبها الله بقضية العقل فلا يدخلها التوقيت علمية كانت او عملية وان كان فيهما ما يجري
مجرى المضيق كالمعارف الالهية ورد الوديعة والدين عند المطالبة وفيهما ما يجري مجرى
الموسع كرد الدين والوديعة اذا وكل صاحبها ذلك الى من توجه عليه وباعتبار وقوعه
في وقته او خارجه الى اداء واعادة وقضا وسياتي ان شا الله تعالى وبالنظر الى مقدمة وجوده
الى مطلق عنها ومقيد بها وسياتي ان شاء الله تعالى **مسألة** واختلف في الامر اذا ورد باشيا
على التخيير كالكفارات الثلاث هل يكون كلها متعلقا للوجوب ام لا والمختار ان متعلق الوجوب
في الواجب المخير الجميع بدلا اى على جهة البدل بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها
ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره [illegible] في وجه الوجوب
وهو قول اصحابنا والمعتزلة وبعض الفقها للاشتراك في خطاب الايجاب ولكل منها حظ فيه

Copyright King Saud University

الخطاب المفيد
الشارع
يعني ان الله تعالى قد شرك بين هذه الاشيا كالكفارات الثلاث في الامر الذي هو موضوع للايجاب
ولفظ او موضوع للتخيير فبان ان كل واحد منها حظا في الوجوب على البدل اذ لا يعني بوجوبها على
البدل الا انه لو اوجبها علينا وخيرنا في تادية ايها شئنا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المد لول انما
يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا وقال الاشاعرة واكثر الفقهاء بل الواجب منها واحد
لا بعينه وفسر المتاخرون بالقدر المشترك بينها وهو ما اشار اليه بقوله لا مبهم و احتجوا اولا
بانه وقع الجزم بجواز الامر به لانه لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور و ايها
فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع تذم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه
محال ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون
عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا والجواب ان الوجوب لازم للامر ومستفاد منه فاذا تعلق الواجب
المبهم تعلق الوجوب به ايضا و ان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضا كذلك فنقول ان اريد بالامر
بالمبهم تعلقه به ظاهرا اي من غير نظر الى متعلقه الحقيقي ما هو فغير النزاع اذ لا نزاع لنا
في جواز تعلق الامر به ظاهرا وهو الذي وقع الجزم به او اريد بالامر المبهم تعلقه به حقيقة
وتعينه اي عين النزاع وهو مصادرة على المطلوب على ان الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة
يتوقف على امكان المبهم في نفسه ووجوده في الخارج والا كان تكليفا بالمحال وهذا معنى قوله
ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع اذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى
وادلة الامتناع اوضح ولهذا زيادة تحقيق في مباحث الامر يجي ان شا الله تعالى و ايضا يمكن معارضة
ما ذكروه بان يقال يجزم عقلا بجواز الامر باشيا على البدل لانه لو قال اوجبت عليك كل واحد
من هذه الامور على البدل فايها فعلت فقد اتيت بالواجب و ان تركت الجميع فقد اخللت بالواجب
لم يلزم منه محال ثم النص دل على وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى اخره و احتجوا
ثانيا بانه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم وجوب تزويج الكفوين الخاطبين والقاضيين
جميع الرقاب في الكفارة المتعين فيها العتق وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب تزويج
واحد من الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتخيير
والجواب بان نقال ان اردتم بقولكم تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج الجميع معا ~~واعتاق الرقاب الجميع معا~~ في الوجوب لا على جهة البدل لعين لازم لنا انما نقول بان الجميع متعلق
للوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالكل ويانها فعل خرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا
يعاقب الا على فعل واحد او تركه وان اردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم ولم يكن
مخالفا للاجماع اما المخالف له هو المعنى الاول و قيل الواجب واحد معين عند الله
وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلفين و قيل الواجب واحد غير معين عند المكلف
لكنه معين عند الله تعالى ويسقط الوجوب به ان فعله او يسقط بالاخر ان لم يفعله بل فعل الاخر
وظاهر عبارات القدما ان هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشعرية وجعلوا
وما قبله قولا واحدا فانه يجعلون المعين عند الله ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين

وتارة يجعلونه واحدا او يسقط الوجوب به وبالاخر وفي عبارة المجزي ما يفهم ما ذكرناه اما
الاول فحيث قال فان قيل انما جاز حصول الاجماع على ان المكفر متى اتى بواحد منها اراد
فقد ادى الواجب لان الواجب منها عندنا هو الذي يفعل ويتعين لنا وجوبه بالفعل ثم اجاب
عنه واما الثاني فحيث قال ولو كان كذلك لوجب ان يجعل المكفر طريقا الى التمييز بين ما هو واجب
وبين غيره ليتميز له الواجب حتى يتركه واما التصريح فلم يصرح بهذين القولين احد منهما وفي التراجم
قال في المحصول ههنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق
الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى
يعلم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه والحجة لهذين القولين اما الاول فلما
مر الاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب باي منها يفعل واما الثاني فلوجوب علم الامر بما امر به
لاستحالة طلب المجهول وبطلانهما اي القولين واضح غير خفي وما ذكر متمسكا لهما لا يثبتهما السقوط
اما الاول فلان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجبا على جهة البدل ولكونه احدها
لا بخصوصه واما الثاني فلان علم الامر بالمامور به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولهذا اشترط
ان يكون التخيير بين امور معينة ولانه يكفي في علمه به ان يكون متميزا عنده وذلك حاصل على
القول المبهم لتميز المبهم عن غيره من حيث تعينها ويلزم على الاول تفاوت المكلفين فيه فيكون
الواجب على زيد غير الواجب على عمرو اذا اختلفا في الفعل وذلك باطل في النص والاجماع
اما النص فلان الاية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف واما
الاجماع فلان العلما متفقون على ان الكل سواء في ذلك و ان من كفر بخصلة لو عدل الى اخرى
لاجزاته ووقعت عن الواجب عليه وايضا يلزم انه لو فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه
جميعها ولو لم يفعل شيئا منها لم يجب عليه شي وذلك معلوم البطلان وعلى الثاني بانه يصدق
على المكفر انه غير ات بالواجب اذا اتى بمسقطه لانه و هو خلاف الاجماع لانعقاده على
ان الشخص الاتي باي خصلة شا اتى بالواجب مسئلة اختلف في فرض الكفاية كالجهاد
وسمي بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه فقال اصحابنا وعليه الجمهور
انه يتعلق بالجميع ويسقط بفعل البعض وقيل انما يتعلق بالبعض ثم اختلفوا فقال
الرازي والسبكي هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام به احتج الاولون
بقوله لا اثم الجميع بالترك اتفاقا والتاثيم ليس الا بالواجب ولانه ان اراد بالمبهم بعض
الافراد فمن تكليف الغافل وان اراد القدر المشترك كما قيل في الواجب المخير فهو كلي لا
يعقل تكليفه احتج القائلون بتعلقه بالبعض بانه يسقط بفعل البعض ولو وجب على
الجميع لما سقط والجواب ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض
اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه ثبت ان السقوط بالبعض
لا يستلزم تعلقه به اي بالبعض احتجوا ثانيا بانه ثبت الامر بواحد من خصال الكفارة
وهو واحد مبهم فليثبت امر واحد مبهم اذ لا فاصل للمنع غير الابهام وقد علم الفارق و الجواب

Copyright ... University

ان ما ذكرتموه من جواز كونه مبهما مبنيا على الامر المبهم مدفوع بمنع الاول المقيس عليه وهو الامر بواحد مبهم او بالفرق بين ابهام المامور به وابهام المامور وذلك لان الاثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين وقد يقال الفرق انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد بالترك اما اذا كان مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على اثم الجميع فالاحسن في الفرق ما عرفت فرتبا احتجوا ثالثا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة واجيب بان الظاهر يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فاولناه بان فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع والقول بكون البعض الذي يتعلق به الوجوب على الكفاية معينا عند الله من يعلم انه يفعل وهو باطل لان علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط في التكليف على ما عرفت ان شاء الله تعالى والمعين عند الله فقط لا يمكن علمه بانه مكلف لكن اوهو ظاهر وهكذا في القول بكونه القائم به لانه يستلزم عدم تكليفه اي من يقوم به قبله اي قبل القيام به لعدم القيام وايضا يستلزم ان لا يكلف احد بترك فرض الكفاية فلم يقم به احد مسئلة اختلف اهل العلم في الامر الموقت بوقت يفضل عن المامور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالامر بصلوة الظهر هل يتعلق بالجميع او باوله او باخره فالجمهور على ان فعله واجب في جميع الوقت موسع فيه في اوله ومضيق في اخره ثم اختلفوا فقال المنصور بالله واكثر اهل هذا القول لا يجب على المؤخر عن اول الوقت العزم فيه على الفعل بعد في الوقت وقال ابو طالب وابو علي وابو هاشم وابو بكر الباقلاني يجب العزم فيه على الفعل ورواه المنصور بالله عن القسم ابن ابرهيم عليه السلام احتج الجمهور اولا بان الامر مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقا على الجزء الاول من الوقت والجزء الاخير على الاخير ولا تكرار في اجزائه بان ياتي بالظهر في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت فان ذلك باطل اجماعا وليس في الامر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة بل يلزمه نفي التخيير والتخصيص ضرورة دلالته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته الى اجزاء الوقت فثبت ان جميع وقت الموسع وقت اداء له فالتعيين لاول الوقت تخييرا بينه وبين العزم او تعيينا ولاخره تحكم باطل فوجب القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت في اي جزء اداه فقد اداه في وقته واحتجوا ايضا بانه لو كان وقته جزءا معينا فاما ان يكون اوله او اخره اذ لا قائل بغيرهما وحينئذ يلزم ان يكون الفاعل في غيره مقدما او قاضيا والتعدد لا يصح كتقبل الزوال والتاخير عصيان وكلاهما خلاف الاجماع احتج اهل العزم بان الاخير تركه للواجب فيكون الى بدل والا خرج عن كونه واجبا اذ الواجب ما يستحق الذم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة الوجوب واما ان البدل هو العزم فقال في المجزي الدليل عليه ما تقرر في العقل والشرع من ان العزم بدل عن كل واجب

ولا يتعين له بدل لا سيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودائع والمظالم والغصوب وما يجري مجراها واذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن كل واجب يحتاج الى بدل واذا ثبت كونه في الاصول العقلية بدلا عن الواجبات واحتيج في الواجب الموسع فيه الى بدل اقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها والجواب انا لا نسلم ان التاخير ترك للواجب مطلقا انما يكون تركا لو اخر عن وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم انه لو لم يكن الى بدل خرج عن كونه واجبا وقولك الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ليس على اطلاقه بل بوجه من الوجوه كما تقدم واما القول بوجوب العزم الخاص ان اخر فمما لا دليل عليه كما قال المنصور بالله عليه السلام في صفوة الاختيار لا دليل على وجوب العزم المخصوص الذي ذكروه وانما يجب العزم على وجه الجملة على اداء الواجبات وترك المقبحات وقال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا في اول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي فيما عين الله سبحانه وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون العزم ولما كانت المصلحة بفعلها مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقدم والتاخير انتهى وقيل متعلق الوجوب اوله وهذا لاكثر اصحاب الشافعي ثم اختلفوا اذا اخر عن اوله فعله في الاخر وقت تاديه لذلك الفرض لا وقت وجوب له فيسمى فعله فيه اداء فقد جعلوا الوجوب متعلقا باول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتاخيره عنه الى اي الاوقات التي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلا فالمفعول اولا مودى في وقت الوجوب والمفعول ثانيا مودى في غير وقت الوجوب غير ان الشرع اباح التاخير الى وقت معلوم وقيل هو وقت قضاء فاثم بالتاخير عن اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم وقال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء للاجماع على نفي الاثم وهذا معنى قوله فان اخر فالاداء والقضاء قولان وقيل متعلق الوجوب من الوقت اخره وهو قول الاكثر من اصحاب ابي حنيفة واختلفوا فيما فعل في اول الوقت فمنهم من يرى كونه المقدم للفعل قبل اخر الوقت يصير الفعل نفلا يسقط الفرض كالوضوء قبل دخول الوقت ورد بانه لو كان نفلا لجاز ان يؤديه بنيته ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ما اشار اليه بقوله او واجبا معجلا كالزكوة المخرجة قبل وقتها وقيل وهو باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا وروي عن الكرخي انه فرض موقوف وهو ما اشار اليه بقوله او موقوفا ان بلغ المكلف اخره لانكشاف الوجوب عليه والا يبلغه مكلفا فنفل لانكشاف عدم الوجوب عليه ورد بان الفعل لا يكتسب حكما بعد تقضيه فهذه اقوال الحنفية وقد روي عن الشيخ ابي الحسن الكرخي ايضا انه نفل يسقط الفرض وانه يوافق القول المختار واختلف فيمن اخر الموسع عن اوله مع ظن الموت او عدم بلوغ اخر وقته على صفة التكليف فمن قال بانها لطف في واجب لا يؤثمه لان الشرع ورد ما سمعناه وجوبها الى اخر الوقت المضروب ولا شك ان الملطوف فيه متاخر عن الوقت في كل حال وفي كل مكلف ومن قال انها شكر يقول بانه يأثم مؤخرها بلا عذر مع ظن المانع كالموت او تعذر الفعل لاجزائه فان لم يبطل المانع فلا اثم عليه اتفاقا وان لم يقع ~~الموجب مع ظن الموت~~ ~~فكذلك~~ بل عاش بعد ظنه وفعله في اخر الوقت فاداء لصدق حده عليه وقيل قضاء وهو

قول القاضي ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته شرعا ما قبل ذلك الوقت بحسب ظنه فان اريد بعينه اي
بيه القضا فبعيد اذ لم يقل به احد والا فلا نزاع نعود الى معنى انما النزاع في التسميه وتسميته
ادا اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا واماما وقته العمر فانه يقضي بموجبه مطلقا عند من يقول
تلك الامر للفور ومن يقول لانه لا يدل على الفور يقول لجواز التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه
يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى بالتاخير مات ام لم يمت ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله
لا يجوز تاخير الحج لعدم ظن البقا الى سنه اخرى والشافعي رحمه الله يرى جواز ذلك في حق الشاب
الصحيح دون الشيخ والمريض **مسئله** الادا في اللغه الايصال وفي الاصطلاح ما فعل اولا
في وقته المقدر اي المقدر من جهه الشرع ولم يقل واجب فعل ليتناول النوافل الموقته ولما كان الوقت
في الواجبات الموقته والنوافل حسن جعل هذه المسئله من مسائل الواجب فخرج بقوله اولا الاعاده
لان الادا والاعاده والقضا عند الجمهور اقسام متباينه ومن يجعل الاعاده قسما من الادا يحذف
من الحد اولا وخرج القضا وما لم يضرب له وقت كالنوافل المطلقه اذ لم يعين لها وقت بخلاف
الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فلم يوصف بالادا ولا يوصف بالقضا واطلاق
القضا على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهه للمقضي في الاستدراك والاعاده
في اللغه الارجاع وفي الاصطلاح ما فعل فيه اي في الوقت المضروب فخرج القضا والنوافل المطلقه
وقوله ثانيا يخرج الادا اذا كان الفعل لخلل في الاول فيخرج ما فعل لا لخلل كاعاده ما صلاه
منفردا لفضيله الجماعه وقيل بل هي ما فعل فيه ثانيا لعذر اعم من ان يكون ذلك العذر
خللا او لا فيدخل فيها المعاد لفضيله الجماعه والقضا في اللغه ادا الدين والصنع والحكم
والحتم وغيرها وفي الاصطلاح ما فعل بعده اي بعد وقت الادا اما لترك الفعل فيه
او لوقوع خلل فيما فعل فيه فخرج الادا والاعاده والنوافل المطلقه والحاصل ان الفعل
لا يتقدم على وقته فان فعل فيه فادا او اعاده وبعده قضا فان قلت الزكوه المعجله قد قدمت
على وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يتقدم على وقته قلنا قد جعل ملك النصاب الذي هو جزء
سببها قائما مقامه وجعل وقتها بذلك موسعا فلا تقدم فان قيل ادا وقعت ركعه من الصلاه
في وقتها وباقيها خارجه فهل هي ادا او قضا قلنا بل ادا اما ما وقع في الوقت فظاهر واما ما
وقع بعده فبالتبع واعلم ان كثيرا من العلما حصروا العبادات في الثلاثه وليس بصحيح
اذ قد صرح بعضهم بان ما لم يتعين له وقت كالنوافل المطلقه لا يوصف بشي من الادا والاعاده
والقضا ثم اعلم ان منها ما يوصف بالادا والقضا كالصلوات الخمس وصوم رمضان والمنذر
المعين وما لا يوصف بشي منها كالواجبات والنوافل المطلقه وما يوصف بالادا فقط كالحج
وصلوه الجمعه وما يوصف بالقضا فقط كصوم الحائض **مسئله** في الكلام في مقدمه الواجب
لا خلاف في انه اذا كان مقيد المقدمه لم تكن تلك المقدمه واجبه كان تقول ان ملكت النصاب
وكان استطعت فحج فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب وما به الاستطاعه انما الكلام في الواجب
المطلق هل يكون ما لا يتم الا به مع كونه مقدورا واجبا ام لا والمراد بالاطلاق عدم التقييد

تلك المقدمه وان كان مقيد المقدمه اخرى فقد يكون الشي مطلقا ومقيدا باعتبارين
وفيه اربعه اقوال الاول وهو لجمهور العلما ما افاده بقوله وما لا يتم المطلق الا به وكان مقدورا
للمكلف فواجب بوجوبه سوا كان سببا او شرطا والسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود والشرط
ما يلزم من عدمه العدم سوا كان السبب شرعيا كالصيغه بالنسبه الى العتق الواجب او عقليا
كالنظر المحصل للعلم او عاديا كحز الرقبه بالنسبه الى القتل وسوا كان الشرط ايضا شرعيا كالوضو
او عقليا كترك اضداد المامور به او عاديا كغسل جز من الراس في غسل الوجه وقيل لا يجب
تحصيل ما لا يحصل الواجب الا به سوا كان سببا او شرطا مما وجب من ذلك فبدليل خارجي
كالاجماع في وجوب الاسباب وقيل يجب الشرط الشرعي مما وجب به الاصلي وغير الشرط الشرعي
لا يجب بوجوبه سوا كان سببا او شرطا عقليا او عاديا وهذا قول الجويني وابن الحاجب
وقيل يجب السبب فادا الامر الشي كان امرا بسببه مغدون الشرط ونسب هذا القول
للعلم المعي الموسوي صاحب الذريعه وكلام ابن الحاجب في المختصر في اثنا الاستدلال يقتضي ان
ايجاب السبب مجمع عليه وان نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه اي عما عدا السبب
احتج القايلون بالمذهب الاول بانه لا يمكن ان يادي الواجب على وجه به الذي
وقع التكليف عليه بدونه اي من دون ما يتوقف حصوله عليه وتحقيقه ان ايجاب
الشي يقتضي المنع من تركه وعدم ايجاب مقدمته التي لا يحصل على الوجه المطلوب منه الا بها
يقتضي جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه فيجتمع النقيضان وهو محال وقد يحقق
بوجه اخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بفعله في حال عدم ما يتوقف
عليه والمفروض انه لا يحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفا بالمحال
احتج الثاني بان ايجاب شي بدليل يدل عليه لا يتعداه الى غيره من الامور الخارجه
عنه واجاب بعضهم بان دليل ذلك الواجب يحكم والجواب ان ما ذكرتم من انه لا يتعداه الى غيره
لا يسلم فيما يتوقف عليه حصوله فان العرف شاهد بان وجوب الشي يتعدى ذلك بمعناه
احتج الثالث على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره اما الشرط الشرعي
فلانه لو لم يجب لم يكن شرطا لحصول جميع ما امر به من دونه لعدم الامر به فيصح حينئذ
وذلك ينفي حقيقه الشرطيه واما غيره فانه يستلزم وجوبه مما وجب به الواجب
تعقل الموجب له اي تعقل الموجب له والا ادى الى الامر بما لا يشعر به وهو باطل للقطع بايجاب
الفعل مع الذهول عن لوازمه وايضا يستلزم امتناع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع
بامكانه وايضا يستلزم ان يعصي بتركه ومعلوم ان تارك غسل جز من الراس اذا لم يحصل بدونه
غسل جميع الوجه انما يعصي بترك بعض الوجه لا بعض الراس وايضا يستلزم قول الكعبي
في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به فيجب وهو باطل اجماعا
وايضا يستلزم وجوب نيه المقدمه ولا يجب اجماعا والجواب عما احتج به لوجوب
الشرط الشرعي بانا لا نسلم انه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه الذي يجب ما وجب به

حصول لجميع ما امر به انما اراد ولو كان فا مورا به للعاجز لجواز ان يجب بعض ما وجب به
المشروط والا يرد ذلك بل اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم صحة ما اتى به وان صدق
عليه انه اتى بجميع ما امر به هذا المعنى وانما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر آخر
والجواب عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي اما الاول فبانا لا نسلم انه لو لم يجب لم يكن الفعل
كمل واجب على الاطلاق انما يلزم بفعل ما يجب بالاصالة لا بالواسطة ثم هو مسوق على ان
لامكان اجرائه فيه فهو مشترك الالزام واما الفرق بان الشارع لما جعل الفعل موقوفا على
الشرط الشرعي فقد جعله من شمنه فاذا طلب الفعل فقد طلبه من حيث هو موقوف عليه فعيه
ان جعل الفعل موقوفا عليه لا يعقل الا بخطاب من الشارع خاص وخطاب تكوين واجبا
بالاصالة وتخرج عن المبحث واما الثاني فبغسل جزء من الراس مثلا ليس واجبا على كل
واحد انما يجب على العاجز عن غسل الوجه بدون جزء من الراس دون القادر وحينئذ لا نسلم
امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز لان امتناعه
ثابت في حقه لوجوبه عليه ضرورة واما الثالث فلانا لا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر
ولا بعدمه في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة واما الرابع فقول الكعبي القسم الملحي
انما يصح لو توقف ترك الحرام على فعل المباح وليس كذلك لجواز ان لا يتوقف على فعل او
على فعل غير مباح واما الخامس فالنية انما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض والا لوجب
فيه النية وتسلسل وهو باطل اجماعا احتج الرابع على وجوب السبب بما وجب به الوا
بقوله لوجوده عنده اي لوجود الواجب عند وجود سببه بخلاف غيره من المقدمات والجواب
ان هذا صحيح في ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه والعبرة بنافي في نفي وجوب ما عداه من الشروط
لتوقف الواجب عليها ايضا لاستلزام عدمها عدمه وان فصل الحجة في نفي وجوب ما عدى السبب كما
النافي على الاطلاق فقد عرفت بطلانها هذا ما حكي من الاقوال في هذه المسئلة ولو قيل بان الشرط
الشرعي لا يجب الا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها الواجب فانها تجب بوجوبه
لكان قويا فان الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطا الا بدليل خاص يعرف وجوبه منه بخلاف غيره من
الامور العقلية والعادية فان معرفتها لا يتوقف على تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفادا
من وجوب ما يتوقف عليها بالتبعية

مسئلة المندوب في اللغة المدعو اليه قال الجوهري
يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه فاجاب وسمي الفعل به لدعا الشرع اليه واصله المندوب اليه
ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما مدح فاعله اي فعل مكلف عمدا
فاعله فخرج المكروه والحرام والمباح ولا ذم تاركه فخرج الواجب فان تاركه يذم ولا يرد المخير
والكفاية لعدم الذم على تركها في حال مرادا لاخراجها مطلقا لان الذم عام لوروده في سياق النفي
او لان الاطلاق يفهم من الاطلاق قيل والمندوب يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه
وهذا قول اكثر الشافعية وقال بعضهم اللازم وغيرهم المسنون والمستحب لا يرادفان المندوب لان
ما امر به عليه السلام بخصوصه ندبا اي امر ندب بان تقوم قرينة تصرفه عن الوجوب واما ان

عليه اولا فان واظب عليه فمسنون كرواتب الفرائض والا بان واظب عليه بل امر به امر ندب سواء فعله
تارة وتركه اخرى ام لم يفعله اصلا فلا يسمى مسنونا وقال القاضي حسين وغيره من الشافعية
ما ذكرناه في المسنون وخصوا ما فعله صلعم مرة او مرتين باسم المستحب وما لم يفعله اصلا باسم التطوع
قالوا لان السنة في الاصل الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة وهذا بحرد اصطلاح
ولا وجه لما ذكروه من الاحتجاج اذ لا يجب ملاحظة المعنى اللغوي وان سلم فلا نسلم امتناع ملاحظته
اذ يصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زائد على الواجب
فلا يمتنع الترادف **مسئلة** اختلف في المندوب هل هو مامور به ام لا فرجح الاول الآمدي
وابن الحاجب وغيرهما ورجح الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر الرازي والخلاف في الامر به
اي في كونه يسمى مامورا به مبني على الخلاف في كون الامر حقيقة في الايجاب فلا يسمى مامورا به او موضوعا
للمشترك بينه وبين الندب وهو مطلق الطلب فيسمى مامورا به وسياتي ان شاء الله تعالى
واما كونه مامورا به بمعنى انه يتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا فلا نزاع فيه وحينئذ
لا يتم الاحتجاج على الثبوت بانه طاعة وانه مقسوم الى ايجاب وندب لان الطاعة فعل المامور به
وغيره وتقسيمه باعتبار تعلق الصيغة ولا الاحتجاج على النفي بانه لو كان مامورا به لكان تركه
معصية ولما صح لامرتهم بالسواك لان المراد امر الايجاب فيهما ومن ثمرات هذا الخلاف حمل
قول الراوي امرنا بكذا على الوجوب او الاجمال و اختلف في التكليف به والمختار انه ليس تكليفا
في الاصح من القولين وهو قول الاكثر خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه من احكام
التكاليف والنزاع لفظي لان مبنى الاول على ان معنى التكليف الزام ما فيه كلفة والثاني على ان معناه
طلب ما فيه كلفة ولا شك ان المكلف اذا فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك كفعل الواجب
فكان الخلاف عائدا الى تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد

مسئلة المحظور في اللغة الممنوع وفي الاصطلاح ما ذم فاعله فخرج الاحكام الاربعة
ويرادفه القبيح والحرام

مسئلة هل يكون شيء واحد واجبا ومحرما معا وتحصيل الكلام
ان الوجوب والتحريم ان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه وان اتحد جنسا فكذلك ايضا
بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللصنم الا عند بعض المعتزلة وهم القائلون بان حسن
الفعل وقبحه لذاته وان اتحد شخصا فاما ان تتحد جهتا الوجوب والتحريم او لا فان اتحدت
جهتاهما امتنع التكليف به الا عند بعض من اجاز التكليف بالمحال ومنعه بعض من اجاز ذلك
نظرا الى ان الايجاب يتضمن جواز الفعل والتحريم يتضمن عدمه وهما نقيضان فكان تكليفا محالا في
نفسه لوقوع التناقض في الحكم نفسه لا في المحكوم به وان تعددت جهتاهما فهو المقصود بالبحث
والذي فيه الخلاف وقد شمل اكثر ما ذكرناه قوله كون الشيء يعني الواحد بالشخص واجبا حراما
من جهة محال الا عند بعض من اجاز التكليف بالمحال ومنهم من منع نظرا الى ان تعدد المتعلق
وذلك كالامر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص
فخاط في ذلك المكان فانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ومتعلق الامر
الخياطة ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص لا ان اتحد المتعلق مع اختلاف جهتي

الوجوب والحرمة ولا يجوز **كصلوة** مكلف **في** موضع **مغصوب** له فان متعلق الامر والنهي الكون
في الحيز وهو واحد مامور به من جهة كونه جزء الصلوة المامور بها ومنهي عنه من جهة كونه نفس
الغصب المنهي عنه فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الامر
والنهي واختلف الجهتان والمنع للمعتزلة واحمد بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين ورواية
عن مالك فلا يصح ولا يسقط الطلب باداتها في الوقت وقضاها بعده اذ الصلوة المامور بها متروكة
والجواز لاكثر الفقها فتصح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والرازي لا تصح ويسقط الطلب عندها
لا بها اذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجننا فجن سقط عنه الفرض
فكانت كالعلامة على السقوط يحصل عندها لا على ما هو شان خطاب التكليف من سقوط الطلب
بالاتيان بالمامور به هذا كلام الباقلاني والملجى له الى ذلك التوفيق بين الادلة قال في المحصول
لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يومرون بقضا الصلوات
المؤداة في الدور المغصوبة لنا ايضا **كصوم يوم النحر** في اتحاد متعلق الامر والنهي واختلاف
جهتيهما لكونه مامورا به من حيث انه صوم ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر ولو كفى تعدد الجهة
في صحة الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم يوم النحر لتعددها واجيب بانه لا يكفي تعدد الجهة
مع كون احدى الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين
وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب فافترقا **و** الجواب ان **الفرق بالانفكاك**
مثل الصلوة لا العموم انما يتم اذا اريد جنس الصلوة ينفك عن جنس الغصب وهو خارج عن محل
النزاع لكنه **لا يتم** لهم **في** الصلوة **الشخصية** وهي الواقعة في الدار المغصوبة لان الصلوة الشخصية
غير منفكة عن الغصب والنزاع انما هو في امر واحد بالشخص **احتج** القائلون بالصحة بان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانه يقطع
بانه مطيع عاص لتحقق الامر بالخياطة والنهي عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه والجواب
ان متعلق الامر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة فمتعلقها الاكوان **احتجوا** ثانيا بانها
لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد فيه فان متعلق
الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن التعدد **والجواب** انه ان اريد بالاتحاد كون الشي
الواحد متعلق الامر والنهي من جهة واحدة فالملازمة باطلة قوله اذ لا مانع سواه قلنا
ممنوع فان المانع عندنا كون الشي الواحد متعلقهما باعتبار جهتين وان اردت به ما يشمل
الامرين فلا نسلم بطلان اللازم وما نحن فيه من الثاني فان الصلوة في الدار المغصوبة احد
اجزائها الكون الذي هو الحركة والسكون وهذا الكون بعينه منهي عنه وواحد اجزاء الصلوة
منهي عنه مع الامر بجميع اجزائها هذا خلف والصلوة مطلقا وان انفكت باختيار المكلف
الكون المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة والكلام في المعين فثبت اتحاد متعلق الامر
والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة **وتعددها لا يفيد مع اتحاد المتعلق** كاحققناه

على ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق كاتحادها في استلزام الصحة للتكليف المحال بيانه ان الحركات
والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة في ماهيتها وشغل الحيز جزء منهما اذ الحركة عبارة
عن شغل الجوهر الحيز بعد ان كان في غيره والسكون عن شغله اكثر من زمان واحد فيكون
شغل الحيز جزء ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه الصلوة
لكون جزئها حراما لا تكون واجبة لان النهي عن الجزء نهي عن الكل والمنهي عنه لا يكون واجبا
ولا يكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها محرما
وهو محال وايضا لو صحت لوجبت لعدم القائل بالفصل ووجوبها يستلزم وجوب جميع اجزائها
وقد ثبت ان بعضها حراما فيكون بعضها واجبا حراما وهو محال لا يقال المجموع لا يستلزم ايجاب
جميع الاجزاء لانه يقال فيكون الواجب بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لان ما بعضه غير واجب لا يكون
كله واجبا لتوقف الكل على الاجزاء فاذا وجبت وجبت واذا لم يجب لم يجب واذا لم تكن الصلوة
واجبة لم تكن صحيحة لعدم القائل بالفصل **احتج** القائلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب
اما على نفي الصحة فبما ذكرناه واما على سقوط الطلب فباجماع السلف من الامة وهلم جرا على الكف
عن امر الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك ولم يكن ذلك
يدل على سقوط الطلب دلالة ظاهرة **و** الجواب ان **دعوى الاجماع** الدال **على السقوط**
للطلب **عندها** لانها **لا تصح** اذ لو وجد اجماع لما خفي عن الناس فيه المصححة القائلين ببقاء
الطلب وكيف يدعى الاجماع مع مخالفة من لا يعتد ان مع مخالفتهم نقول قائلا عن العترة
الطاهرة المعصومة بجماعتهم عن الخطأ مع انه قد اشار الجويني في البرهان الى منع الاجماع
ايضا بقوله كان في السلف متعمقون في التقوى يامرون بالقضا وقال في السفينات اما دعوى
الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسدة اذ امنع لا ياتي بصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة
المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات منه جاهلية افك وتبديع بنا على مجرد الوهم ثم ان
احمد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قضية الاجماع في خراسان على
قريب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات او ضعيف ولم يصل على قرب المأثور الى
اشد الناس بحثا في النقليات المخالط لحملة الانبا في مواطنهم تم هذا اخر الكلام في الصلوة في
الدار المغصوبة **واما الخروج من موضع مغصوب** توسط فيه بدخوله مختارا
ثم تاب فهو مختلف فيه والجمهور على انه **بشرطه واجب** لانه مامور به فلا يكون منهيا عنه
والا لزم المحال وشرطه السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا **والقول باستصحاب**
حكم المعصية على الخارج في حال خروجه مع القول بوجوبه **بعيد** اذ لا معصية الا بفعل
منهي عنه او ترك مامور به وهذا قول الجويني وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتهض الدليل
عليه قال في البرهان من تخطى ارضا مغصوبة نظر فان اعتمد ذلك متعديا فهو مامور بالخروج
وليس خارجا عن العدوان والمظلمة لانه كائن في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة
وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا ابلغ على مسئلة الصلوة في الدار

Copyright King Saud University

المعصوبه فانها تقع امتثالا من وجه وعصيانا من وجه واعتدا من وجه فكن الذاهب الى صوب
الخروج ممتثل من وجه عاص لبقائه من وجه فان قيل اذ امه حكم العصيان عليه يتلقى من
ارتكابه نهيا والامكان معتبر في المنهيات اعتباره في المامورات فكيف الوجه في ادا
معصيه فيما لا ندخل في وسعه الخلاص منه قلنا تسببه الى ماتورط فيه اخرجا سبب معصيه
وليس هو عندنا منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك
في المعصيه مع انقطاع تكليف النهي عنه **والقول بحرمته** اي بحرم الخروج من المعصوب شرطه
ابعد مما قبله بل هو من محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم وهذا القول مروي عن
ابي هاشم نقل عنه انه قال بحرمه من حيث انه يجامع تصرفا ته اضرارا بالغير وافسادا قبيح ثم قال فان
تاب من ذلك فلا يمكنه الا ان يكون عاصيا بل هو عاص بعد ملوم مذموم على مقامه في ارض غيره
وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان يشبه الزام الذم لمن لا يمكنه ان يخرج عنه عند الحر
لانه الذي ورط نفسه فيه هذا ما نقل عنه قال الامام المهدي عليه السلم في المنهاج لعل ابا هاشم يريد
انه بدخوله الجا نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الالجا مع عقاب
المعصيه فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبه الجائه نفسه في الابتدا الى التصرف في الغصب عند
التوبه ونظير ذلك ما ذكره اصحابنا في تضمين راكب الفرس اذا تشمست وخرجت به الى ملك الغير
فان ركبها في موضع تعدى ضمن ما اتلفت والا لم نضمن ماذاك الا لتعديه في ابتدا الامر وهذا
عند دخوله المكان المعصوب عالم بانه اذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المعصوب فيكون
عليه عقاب الغصب قبل التوبه وعقاب الجائه نفسه في الابتدا الى استعمال المعصوب عند
التوبه فصار كالعاصي في حال خروجه اذا لم يخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذي
الجا نفسه الى الا يمكنه التخلص وهذا اقرب ما يحمل عليه كلام ابي هاشم وهو واضح كما ترى وقد
تاوله الجويني بمثل مقالته ولاجل ما ذكرنا من التاويلات كان الحكم عليه بانه ابعد اقرب من
نظمه في سلك المحال وما ذكره الامام المهدي عليه السلم من التاويل اقرب الى الصواب الا انه لا عقاب
في حال الخروج على الجائه نفسه في الابتدا لاجل التوبه ولا مساواه بينه وبين راكب الفرس
وان اشتركا في التعدي في الابتدا لان الضمان يجامع التوبه بخلاف العقاب ويمكن ان يحمل
على ان له قولا بعدم صحة التوبه من المتسبب قبل وقوعه كما يقوله عباد بن سليمن والخروج مسبب
عن الدخول وكل واحد منهما محظور يوجب التوبه فاذا تاب قبل الخروج لم يصح توبته لانه
سببه وهو الدخول فيكون مرتفعا عنه اثمه غير تائب من الخروج ولا مرتفع عنه اثمه لعدم
حصوله فيكون الخروج محرما لكونه تصرفا في ملك الغير وواجبا لكونه تخلصا عن ملك الغير
وعاقبته الموا فقه لمن يقول بصحة الصلوة في الدار المعصوبه لتعدد الجهه والعاقل يعتقها
غير قليل او يحمل على ان الامر متعلقه مطلق التخلص والنهي متعلقه مطلق التصرف بناء على
ان الامر بالمطلق والنهي عنه ينصرفان الى الماهيه لا الى ما صدقت عليه من الافراد وهو قول
كثير من العلما كما حكي ابن السبكي وغيره ولا شك في اختلاف الماهيتين وحينئذ لا تتحد المتعلقات وجوبا

اي الا ماهيته
في خروجه لا يستلزم اتحادهما الجواز تركيبه من متعدد او يحمل على انه يريد ان الخروج يسمى غصبا
وان لم يسم فاعله عاصيا كما يقوله جمهور المعتزله فيمن يرمي نبيا ثم تاب قبل اصابته النبي ان فعله
يسمى كفرا ولا يسمى كافرا والعباره التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها غير مجزوم بها لعدم
وجداننا لها في كتب اصحابه المعتزله والله تعالى اعلم **مسئلة المكروه** في اللغه ضد المحبوب وفي
الاصطلاح **ما يمدح تاركه** اي فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسه وهو المعبر عنه
بما ويمدح تاركه يخرج الواجب والمندوب والمباح **ولا يذم فاعله** يخرج الحرام لا يقال المباح قد
يمدح تاركه ولا يذم فاعله اما انتفا الذم عن فاعله فظاهر واما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب او
مندوب لانا نقول قيد الحيثيه معتبر في التعريفات والمراد به يمدح تاركه من حيث انه تاركه ومدحه
بما ذكر من حيث انه فعل واجبا او مندوبا لا من حيث ترك المكروه وهو ظاهر **وقد يطلق المكروه**
على الحرام كقول اصحابنا يكره النفل في الثلاثه الاوقات **وقد يطلق** ايضا **على ترك الاولى**
كالمندوبات اذا تركت كقولهم بعد تعداد مندوبات الاستطابه وكره ضد ذلك **والخلاف في كونه**
منهيا عنه وتكليفا كالمندوب فمن قال المندوب مامور به قال المكروه منهي عنه ومن قال المندوب مكلف
به قال المكروه مكلف به ومن نفى ذلك نفى هذين **مسئلة المباح** في اللغه عباره عن الموسع
فيه وفي الاصطلاح **ما لا يمدح على فعله** فيخرج الواجب والمندوب **ولا يمدح على تركه**
فيخرج الحرام والمكروه **ويرادفه الطلق** بكسر الطا **والحلال والجائز** فيقال هذا جائز اي لا مدح في فعله
وتركه **وقد يطلق الجائز على غيره** اي على غير المباح فيطلق على ما لا يمتنع شرعا فيقال هذا جائز
اي لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا
فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومساوي الطرفين وقد عد بعضهم للجائز ثمانيه معان يطلق
عليها بالاشتراك **والاباحه حكم شرعي غير مكلف به على الاصح** وهو قول الجمهور فيهما والخلاف
في الاولى لبعض المعتزله قالوا انها حكم عقلي لان معنى المباح انه لا حرج في فعله وتركه وذلك
معلوم قبل السمع فتكون الاباحه تقريرا للنفي الاصلي لا تغييرا فلا تكون من الشرع والجواب
ان الاباحه لا تكون دائما تقريرا للنفي الاصلي كالذبح والركوب على الحيوانات وما ورد به
الشرع منها مقررا للنفي الاصلي ففيه ما سبقت الاشاره اليه من الخلاف واما الثانيه فالخلاف
فيها لابي اسحق الاسفرايني وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها تتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقادها
لان التكليف طلب ما فيه كلفه ومشقه ولا طلب في المباح فضلا عن المشقه والكلفه **مسئلة**
والمباح ليس مامورا به وهذا قول عامة العلما وروي عن ابي القسم البلخي انه يقول
بانه مامور به حقيقه وانه لا مباح في الشرع بل كل ما يعرض مباحا فهو واجب مامور به قال
الامام يحيى هذه الروايه حكاها عنه الرازي وغيره وهي حكايه مهجوره لا تعرف من مقاله ولا
لاحد من اصحابه ولو قالها لنقلها عنه اصحابه البصريون ثم قال وانما المحكي عنه قوله ان
المباح مامور به لكنه دون المندوب كما ان المندوب مامور به لكنه دون الواجب فهذا
مع بطلانه هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامه في شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الامام يحيى

Copyright … University

لنا ان الامر طلب الطلب ينافي الاباحة للزوم الترجيح للمطلوب على مقابله والاباحة تستلزم
تساوي الطرفين وليس له ان يمنع التساوي لانه خلاف المفروض والاجماع قيل في الاحتجاج
لما روي عن ابي القسم البلخي كل مباح فعله ترك حرام فان السكوت ترك القذف والسكون ترك
للقتل وهو اي الترك واجب فالمباح واجب فان قيل ليس تركا للحرام غايته انه لا يحصل الا به اجيب
بان ما لا يتم الواجب الا به يجب بوجوبه فان قيل الفعل ينقسم الى مباح وواجب بالاجماع ولا شيء
من المباح بواجب اجيب بتاويل الاجماع بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام ولا يمتنع
كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه قلنا في الجواب عليه لا نسلم ان كل مباح واجب لان فعله
ترك حرام بل هو اخص منه لامكان فعل غيره اي غير المباح من واجب ومندوب ومكروه
ان قلنا بامتناع انفكاك القادر عن الاخذ والترك وان قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل
كاف في الانتهاء عن الحرام قيل بناء على امتناع الانفكاك عن الاخذ والترك هو واجب مخير
والمدعى اصل الوجوب لا كونه واجبا معينا قلنا التخيير انما يكون في امور معينة بالاتفاق
قيل التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجبا او مندوبا او مكروها او مباحا واجيب بانه لا
يكفي تعيين النوع بل لا بد من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد
اعتبار شيء من الاعراض العامة على ان التخيير في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه
والمباح لان كل واحد منها ضد للحرام يرفع حقيقة كل واحد منها كما لا يخفى **مسألة** اختلف
في جنسية المباح للواجب فذهب كثير من العلماء الى انه جنس للواجب والمختار انه ليس بجنس
للواجب وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما والا فلو كان المباح جنسا للواجب استلزم
الواجب التخيير لان التخيير في الفعل والترك مقوم للمباح وهو داخل في قوام الواجب لانه جنسه
وضرورة كون التخيير داخلا في قوام الواجب وهو رفع حقيقة الوجوب قيل في حجة المخالف
اشترك المباح والواجب في انه ماذون فيهما اي في فعلهما واختص الواجب بالمنع من الترك
والماذون في الفعل تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بالقيد الزائد ولا
معنى للجنس الا ذلك قلنا لا نسلم ان ذلك تمام حقيقة المباح بل ذلك جنسه ايضا كالواجب
واختص المباح بفصل يميزه عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب وهو انه ماذون في تركه
من غير ترجيح لاحد الطرفين وقد تاول بعضهم هذا القول بانه اريد بالمباح ما يشمل
الواجب والمندوب والمكروه والمباح فهو مرادف للجائز باحد معانيه التي تقدمت وحينئذ
يعود الخلاف لفظيا لان من فسر المباح بما خير في فعله وتركه من غير ترجيح منع جنسيته
ومن فسره بما اذن فيه جعله جنسا للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الاول ايضا
لاشتراك الكل في الاذن واختصاص كل منها بقيد مميز **ويتفرع** من هذا الخلاف خلاف
فيما اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا فروي القسم بن الدين يوسف بن احمد بن عثمان
البقاء عن الهادي والناصر والمهدي وابي طالب وابي العباس وعزاه الاسنوي الى الجمهور وروى
الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي عليهم والمويد بالله وابي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي

في المستصفى والحاصل ان من جعل الجواز جنسا للواجب يقول ببقائه فيكون الجواز حكما شرعيا
ومن لم يجعله جنسا لا يقول ببقائه بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية
او التحريم ويصير الوجوب بالنسخ كان لم يكن فيكون الخلاف معنويا ومن الناس من يقول بان
الخلاف لفظي وليس بصحيح كما بيناه احتج القائلون بالبقاء بان الوجوب مركب من جواز الفعل
مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني وهو لا يستلزم رفع الاول والجواز
جنس والمنع من الترك فصل ولا نسلم ان رفع المركب من جنس وفصل رفع لفصله خاصة
بل رفعه رفع له بكل اجزائه ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك
والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيرا في تركه ام لا احتج
المانعون بانه لو بقي الجواز من دون منع من الترك فاما ان يبقى بمجرده او مع فصل يخلف
المرفوع والاول باطل لانه جنس والجنس لا يوجد من دون فصل والثاني باطل ايضا لان
الفصل الخالف اما ان يكون الاذن في الترك على الاطلاق او هو مع الاستواء او مع
كونه راجحا او مع كونه مرجوحا لا جائز ان يكون مطلقا لاستلزامه المحال وهو كون الباقي
مندوبا ومكروها ومباحا او التحكم وهو تخصيص بعض المنسوخات بالندب وبعضها بالكراهة
وبعضها بالاباحة وهو تخصيص من غير دليل اذ المفروض عدمه ولا جائز ان يكون واحدا
من الثلاثة لا غير ايضا للتحكم لعدم الدليل **خاتمة** للقسم التكليفي من الاحكام في بيان
الرخصة والعزيمة والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر
خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وفي الاصطلاح ما افاده
قوله الحكم الثابت على خلاف دليل الوجوب او الحرمة لعذر رخصة وفي قوله الثابت اشارة
الى ان الترخيص لا بد له من دليل والا لم يكن ثابتا بل الثابت غيره وهو ما دل عليه الدليل
ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب او الحرمة الحكم المبتدا ومنه وجوب الاطعام
في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقدها كما ان الاعتاق واجب
ابتداء على واجدها ومنه التيمم عند فقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء الاختلاف التيمم للجرح
ونحوه فانه من الرخصة وبقوله لعذر ما نسخ وجوبه او تحريمه لان النسخ لا يسمى عذرا
وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب او التحريم لان التخصيص مبين ان العام لم يتناوله
حقيقة فهو كالحكم المبتدا وان قلنا انه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذرا واما
ما ورد على خلاف دليل الندب او الكراهة فخارج عن الرخصة ظاهرا ويدل عليه عبارة
مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما وقول
اخر الرخصة ما لم يسلم موجبها عن المانع وقول اخر الرخصة جواز الاقدام على الفعل
مع قيام المانع وقول اخر الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل
وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وقول اخر ما رخص فيه مع
كونه حراما وقيل انه يسمى رخصة ولا يساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة لحصول

يعني ما ورد على خلاف دليل الندب او الكراهة لا يسمى رخصة

فائدة

Copyright ... University

السهوله في الجمع والمعتبر الاصطلاح والمشهور في العزيمه انها ما لزم العباد ابتدا بالزام الله
من فعل او ترك وبه صرح الغزالي والامدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والاباحه والكراهه
وان الرخصه تقابلها فالمقابله اما بمعنى انها ما لم يلزم العباد ابتدا مطلقا فيدخل فيها ما عدى
الوجوب والتحريم ابتدا واما بمعنى انها ما لم يلزم العباد ابتدا العذر مع بقا موجب اللزوم لولا
العذر والمعنى الاول لم يذكر لاحد فتعين الثاني والوارد على خلاف دليل الندب او الكراهه
خارج عنه واعترض بتحريم الصلوة والصوم على الحايض فانه يصدق عليه تعريف الرخصه
وليس منها فلا يكون مانعا وقد يجاب بان الحيض لا يسمى عذرا فان العذر الذي شرع لاجله
الرخصه اما دفع تلف او دفع مشقه او دفع حاجه وترك الحايض للصلوة لا يدفع شيا من ذلك
ولان الرخصه عباره عن الحكم المبني على اعذار العباد والحيض مانع شرعي وليس بعذر
والرخصه قد تكون واجبه كاكل الميته للمضطر والقصر وقد تكون مندوبا ومباحا كالقصر
في السفر بحسب تفاوت المشقه **والحكم الثابت عليها** اي على دليل الوجوب او الحرمه اذا لا
يحتمل ان يسمى **عزيمه** في الاصطلاح واما في اللغه فهي الجد في الامر والقطع عليه **وفي جعلهما**
اي الرخصه والعزيمه **من القسم الثاني** وهي الاحكام الوضعيه **تكلف** والجاعل لهما من
القسم الثاني هو الامدي لانه جعل اصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببيه والشرطيه
والمانعيه والصحه والبطلان والسادس العزيمه والرخصه فقيل في وجهه لان الشارع
نصب المشقه وخلافها علامة لهما وفيه انهما من الاسباب ولا كلام فيهما انما الكلام في موجبها
وقيل لان اتصاف الفعل والترك بالرخصه والعزيمه ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما
تعلقا زايدا على الاحكام الخمسه كما في الصحه والفساد وهذا اقرب في توجيه كلامه **النوع
الثاني** من الحكم المبحوث عنه **ثلاثه اقسام** وهي السبب والشرط والمانع وسميت احكاما وضعيه
لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفيه وجودا او انتفا وانما كان هذا النوع ثلاثه
اقسام **لانه ان حكم على الشي** باستلزام حكم واما ان يحكم عليه **باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب**
اي فهو المسمى سببا ومعنى الحكم عليه ان يجعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم كالزنا
فانه حكم فيه بكونه سببا لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجد وجوب الجلد وقد
تكون الاسباب وقتيه كالدلوك ومعنويه كالاسكار **او يحكم على الشي باستلزام وجوده
عدم حكم او عدم سبب لحكم فالمانع** اي فهو المسمى مانعا والمانع حينيذ قسمان احدهما
ما استلزم وجوده عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي نقيض
الحكم كالابوه في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يكون الابن سببا
لعدمه والثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم
وجوده حكمه تخل بحكمه السبب كالدين في الزكوة عند من جعله مانعا لوجوبها فان حكمة
السبب وهو الغنى مواساة الفقرا من فضل المال ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به
او يحكم على الشي باستلزام عدمه عدم حكم او عدم سبب فالشرط اي فهو المسمى شرطا

وهو ايضا قسمان احدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه
عدم الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقه عدمه مانع وذلك لحكمة في
عدمه تنافي حكمة الحكم كالحول في وجوب الزكوة فان وجوبها من دونه يودي الى الاضرار
بذي المال ان وجبت دايما وبالفقرا ان وجبت مرة فقط والثاني ما استلزم عدمه عدم سبب
الحكم كذلك وحاصله ان في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب كالاحصان في سببيه الزنا للرجم
فان الحكمه في سببيته الزجر على ارتكاب ما يوجب اختلاط الانساب ولو اعتبرت من دون
احصان لادى الى كثرة اتلاف النفوس لقوة داعي الشهوة من غير المحصن

مسئلة الصحة

والبطلان يوصف بها العبادات تارة وعقود المعاملات اخرى وهل ذلك الوصف مستفاد
من العقل فيكونان حكمين عقليين ام من الشرع فيكونان حكمين شرعيين وضعيين **قيل الحكم
بالصحة والبطلان** ووصف الشي بهما **امر عقلي** وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب الفصول
ومن وافقهما **وقيل** بل هو **شرعي وضعي** وهو اختيار الامدي ومن قال بقوله وسنذكر
وجه كل قول بعد بيان معناهما **والصحه هي ترتب الاثار** جميعا **وهو** اي البطلان **نقيضها**
فهو عدم ترتب شي من الاثار **والاثر** للشي ما يقصد منه كحل الانتفاع في المعاملات وهو في العبادات
موافقة الامر عند المتكلمين وان وجب القضا كالصلوة بظن الطهارة الطبيه ثم حصل العلم في الوقت
بعدمها لحصول الامتثال مع ظنها **وسقوط القضا عند الفقها** فلا يوصف الفعل بالصحة الا اذا
كان مسقطا للقضا **فالصلوة بظن الطهارة صحيحة على الاول لا الثاني** لا يقال السقوط يفهم ان هناك
امرا ثابتا يسقطه الفعل والقضا لم يجب فكيف يسقط لانا نقول المعنى دفع وجوبه وهو هنا قبته
لعطيه واذ قد عرفت ان الصحة كون الشي بحيث يترتب عليه اثره في العبادات والمعاملات وجه
القول بانها من الاحكام العقليه اما في العبادات فللعلم الضروري بان العباده اذا اشتملت على
اركانها وشرايطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين سوا حكم الشارع بها ام لا واما في المعاملات
فلان العقد مثلا اذا كان مشتملا على الاسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب اثاره
عليه سوا حكم الشرع بها ام لا فالمستفاد من الشرع ليس الا كون العقد مثلا مستجمعا لشرايطه
او غير مستجمع ووجه القول الاخر انها حكم بتعلق شي بشي تعلقا زايدا على التعلق الذي
لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحه بهذا الفعل
وتعلق البطلان بذاك وقيل ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الامور العقليه
التي لا يتوقف على توقيف من الشارع لانه لا شبهه في كونهما من جملة الاحكام الوضعيه فيها اذ
لا ارتياب في ان كون عقودها مستتبعه لاثارها المطلوبه منها متوقف على توقيف من
الشارع بخلاف الصحه والبطلان في العبادات فانهما ليسا من جملة الاحكام الوضعيه بل هما
من الامور العقليه التي لا تتوقف على توقيف من الشارع **قيل والفساد مرادف للبطلان** في العبادات
اتفاقا في غير الحج وفي المعاملات عند الاصوليين الشافعي وهو مروي عن الهادي عليه والصحيح
عند الشافعيه ان الترادف مخصوص بالصلوة والبيع واما الحج والعاريه والكتابه والخلع

وعند المتكلمين حصول

بان العقد

Copyright © King Saud University

وغيرها فيفرقون بين الباطل والفاسد منها وقيل لا يرادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور المتنا عليهم الشهم ولكنهم اختلفوا في معناه فهو عند جمهورنا ما اختل في المعاملة او حرم عدم ترتب بعض الاثار عليها مثلا البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم الملك الا بالقبض بالاذن ويوجب القيمة لا الثمن وتلك ليست الاثار المقصودة من البيع فان المقصود منه الملك باللفظ وعدم جواز الفسخ ووجوب الثمن بخلاف الباطل فانه لا يترتب عليه شي من الاثار وما ذكره اصحابنا منها في باطل البيع والنكاح اثر لتسليط المالك والوطء مع الجهل لا للعقد والفساد عند الحنفية في المعاملات شرع الاصل اي كونه الاصل مشروعا لا الوصف كما في البيع المشتمل على زيادة في احد الطرفين في الربويات والمشروط بما لا يقتضيه العقد فانه ليس باطلا لا نعقاده ولا صحيحا لكونه غير مفيد اباحة الانتفاع ولو اسقط الزيادة والشرط لصح فكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات بخلاف العبادات ولو كان شي منها مشروعا باصله لا بوصفه فلا يكون واسطة كنذر صوم يوم العيد فانه فاسد عندهم لكونه مشروعا باصله وهو الصوم لانه امساك عن المفطرات الثلاثة نهارا مع النية وهو حسن لذاته ومشروع وغير مشروع بوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله في ذلك اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم ومسقط لقضائه والاجزاء في اللغة النيابة والاغناء وفي الاصطلاح كالصحة في العبادات فهو اخص منها مطلقا فلا يوصف به الا العبادات من اداء واعادة وقضاء فهو ترتب الاثار المقصودة بموافقة الامر او سقوط القضاء والاعتراض على التفسير بسقوط القضاء بتعليل السقوط بالاجزاء اذ يقال سقط قضاؤه لانه اجزا والعلة غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الاجزاء بما هو معلول له مردود بان التعريف بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واجب

فصل والمحكوم فيه الافعال المكلف بها

وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الاحكام وفيه اربع مسائل

مسئلة

في التكليف بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه وتحرير محل النزاع انه لا يخلو اما ان يمكن تعلق قدرة المكلف بالفعل او لا فالاول متفق على جواز التكليف به ووقوعه وان علم الله انه لا يقع كتكليف الكافر والعاصي بالايمان والطاعة فهو غير داخل فيما لا يطاق وان ادخله جمهور الاشاعرة فيه قالوا لو آمن الكافر واطاع العاصي لانقلب علمه تعالى جهلا وادخل فيه الاشعري ايضا جميع التكاليف لانتفاء القدرة حال التكليف كما حكي ان شاء الله تعالى والثاني وهو المعني بما لا يطاق وفيه النزاع اما ان يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين والنقيضين واعدام القديم والحصول في آن واحد في حيزين او لا يكون كذلك وانما استحال لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاته كخلق الاجسام او عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم او لطرو مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي اذا عرفت ذلك فالخلاف على اقوال ثلاثة الاول المنع مطلقا وهو قول عامة العدلية والغزالي وابن الحاجب من الاشاعرة والشافعي من الفقهاء والثاني الجواز مطلقا وهو قول جمهور الاشاعرة الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز في غيره وهو اختيار الامدي ثم ان القائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه على مذاهب احدها نفيه مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا ثانيها اثباته مطلقا وهو اختيار الرازي ثالثها النهي

ما امتنع لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم وقد اختلف نقل اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه وقد يستعمل ما عرفت التفصيلين من هذه الاقوال قوله منع التكليف بما لا يطاق وهل جاز غير واقع وقيل واقع ثم ان المانعين مطلقا فريقان قائل بان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى الاستدلال وقائل باحتياجه الى الاستدلال فقال الاولون قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق والخالق فان من كلف الاعمى نقط المصحف او من لا جناح له بالطيران عد تكليفه سفها وسخفا وذم عند العقلاء وما ذاك الا لكونه تكليفا بما لا يطاق فيجب قبحه ايضا في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه فالحاكم التكليف بما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم ضرورة واشتباهه على بعض العقلاء في بعض الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك بل يستدل عليه بالرد الى ما لا اشتباه فيه احتج الاخرون بادلة منها ان المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وكل ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب فالمحال لا يطلب اما الصغرى فضرورية واما الكبرى فلان الطلب عبث وسفه لا يجوز على الله تعالى كما تقرر في مسئلة الحسن والقبح ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه لا يوافق عموم الدعوى كما لا يخفى وقد استدل هنا بالسمع مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وهو وهم لان السمع انما ينفي الوقوع لا الجواز العقلي احتج القائلون بالجواز مطلقا بانه لو امتنع لكان لتعذر حصوله اذ لا مانع يقدر سواه لكنه غير مانع في صحة لانه انما يمنع الامر بما لا يقدر عليه المكلف اذا كان غرض الامر حصول المامور به وحكمه تعالى لا يستدعي غرضا البتة فورود الامر بالمحال ليس لطلبه بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محالة لان له تعالى ان يعذب من يشاء وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لفائدة الاخذ في المقدمات والجواب تسليم ان المانع التعذر ولا مانع سواه واما كون حكمه تعالى لا يستدعي غرضا البتة فان اردت به غرضا يعود على الامر من نفع او دفع فهو مسلم ولا يضرنا وان اردت به ما يعود على المامور من المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعا فيها المصالح وبالجملة فهذا الاحتجاج مبني على ابطال التحسين والتقبيح وقد عرفت ثبوتهما ولما كانت هذه المسئلة ومستندها مبنية على مسئلة التحسين والتقبيح اثباتا ونفيا حسن اهمال المتن لما اوردناه من الاستدلال احتج المفصلون اما على الجواز في الممتنع لغيره فبما احتج به المجيزون مطلقا واما على المنع في الممتنع لذاته فبان كل مكلف به مطلوب حصوله ضرورة وكل مطلوب حصوله متصور فكل مكلف به متصور ولا شي من المستحيل لذاته بمتصور فلا شي من المكلف بمستحيل لذاته وهو المطلوب اما كبرى الشكل الاول فلان طلب الشي فرع عن تصوره قطعا واذا انتفى الاصل انتفى ما يتفرع عليه ضرورة واما كبرى الشكل الثاني فلانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكلما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة ليست باربعة هذا خلف وما يقال من

[illegible]

Copyright © King Saud University

ان الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة يستلزم تصوره لان الحكم بثبوت شي لشي وبصورة فرع
لثبوت ذلك الشي وتصوره قطعا مدفوع بان تصورهما على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين
كالسواد والحلاوة فهو بالحقيقة حكم بان النقيضين لا يمكن ان يثبت لهما مفهوم كمفهوم اجتماع
المختلفين واما ما استدل به المخالفون في الوقوع فالنافون بنحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ووجه الدلالة ظاهر والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه نعرف ان الله تعالى
نفى وقوع التكليف بما لا يطاق وبشيء مما يطاق مما فيه حرج وضيق والمثبتون بقوله تكليف ابي لهب
بتصديقه صلى الله عليه وآله في جميع ما جاء به اي مما جاء به الا بتصديقه فقد صار ابو لهب مأمورا ان يصدقه
في انه لا يصدقه اي يؤمن به وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه
لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين او بانه يؤمن وبالكف عن الايمان وهو جمع بين الضدين على الحكم
الوابين ورد بمنع انزال الله تعالى في حق ابي لهب انه لا يؤمن واما قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وتب
فلا يدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان ملتبسا به حال الكفر واما قوله تعالى سيصلى
نارا فكذلك لاحتمال ان يكون صليه باقتراف كبيرة اتاها بعد الاسلام واما قوله تعالى ان الذين كفروا
سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فهي لا تدل على دخول ابي لهب فيها سلمنا نزول ذلك في
حقه فلا نسلم انه كلف بالجمع بين الضدين وانما كلف بالتصديق بانه لا يؤمن اي لا ينفع منه الايمان
الشرعي الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات سلمنا انه اريد اللغوي فالنا فرض وقوع ثبوته
اي التكليف بتصديقه في الكل مما جاء به صلى الله عليه وآله بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه
اليه منه ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ لما انزل الا الى من له فيه مصلحة من حكم
او غيره ولا مصلحة لابي لهب في ذلك وهذه الشبهة يشترك فيها من قال بوقوع التكليف بما لا يطاق
على الاطلاق ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لا غير فالاولون لانه تكليف بالجمع بين النقيضين
او الضدين والاخرون يمنعون كونه جمعا بين النقيضين او الضدين ويجعلونه ممتنعا لغيره
لانه تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف
في خبره تعالى وهو محال فاذا امره بالايمان والحال هذه فقد امره بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا
لغيره كما يقولون فيمن علم الله تعالى انه لا يؤمن ويستطيع ان شاء الله تعالى على بطلان وعده في المحال
مسئلة اختلف في تكليف الكافر بفروع الايمان فقال اصحابنا والجمهور الكافر مكلف بالفروع
للايمان ومخاطب بها كما انه مكلف بالاصل الذي هو الايمان اتفاقا والخلاف في ذلك للجمهور
الحنفية وهو مروي عن الشيخ الاسفرايني من الشافعية فقيل هو ابو اسحق وقيل هو ابو حامد
وقيل ان الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي دون الاوامر وقد قيل ان هذا الخلاف في غير المرتد
فاما هو فمتفق على انه مخاطب بالفروع وقيل انه فيما عدا الجهاد من الفروع واما هو فمتفق
على عدم التكليف به لامتناع قتالهم انفسهم واعلم انه لا اثر لهذا الخلاف في الاحكام الدنيوية
للاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضا بالاسلام وانما اثره في الاحكام الاخروية
فالقائلون بخطابه يحرمون بعقابه على تركها الصلوة ونحوها عقابا زائدا على ترك الايمان والقائلون

بعدمه يحرمون بعدم العقاب الا على ترك الايمان احتج المثبتون بما اشار اليه بقوله تناول
الاوامر العامة كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت وجه الاستدلال ان الايات العامة تناولهم والكفر لا يصلح مانعا من دخولهم لانهم متمكنون
من ازالته بالايمان كالحدث فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة بالاتفاق لان المحدث متمكن
من ازالته احتجوا ثانيا بقوله ولايات الوعيد للكفار على ترك الفروع وهي كثيرة كويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة وقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم
الله الا بالحق الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا
قال بعض المفسرين تضعيف العذاب لانضمام الكبيرة الى الكفر وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وفيها دلالة على انهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكوة ولا
يقال انه تعالى انما حكى عنهم تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة ومن الجائز ان يكون تعليلا
بخلاف الواقع كحكايته عنهم في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وقوله تعالى ما كنا نعمل من سوء
ونحوها ومن المعلوم انهم كانوا على خلاف ذلك ولم يكذبهم في شي منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب
لانه يجاب بوقوع التكذيب في قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم وقوله تعالى بلى ان الله عليم
بما كنتم تعملون ولو سلم فترك التكذيب لا يحسن ههنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة
والزكوة كذبا لما كان لحكايته عنهم فائدة بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاها تعالى عنهم
فانه يحسن لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيهم ويكون الغاية من ذكر تلك الاشيا بيان نهاية
تمردهم وعنادهم في الدنيا والاخرة واما ههنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم والله تعالى
لو سن لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض اصلا فتكون الاية
عرية عن الفائدة ولا يصح ان يكون الوعيد على مجرد التكذيب لانه يستلزم كون سائر
القيود عديمة الاثر في اقتضاء هذا الحكم فيكون ذكرها عبثا ولا نفيد حمل ويل المصلين على الصلوة
لغا ولم نك نطعم المسكين في ثبوت المدعى احتج النافون بان الكفر مانع عن الايمان
بالفروع فلا يمكن الامتثال والتكليف فرع الامكان وذلك لان الامتثال اما في حال الكفر
ولا يمكن واما بعده ولا يمكن ايضا لسقوط الامر عنه والامتثال فرعه والجواب لا نسلم ان الكفر
مانع عن الاتيان بالفروع وانما يكون مانعا لو كان رفعه مستحيلا لكنه غير مانع لامكان رفعه
بان يسلم ويفعل وعدم امكان الامتثال حال الكفر يلزم مثله في المحدث والجواب الحق
ان ذلك ضرورة بشرط وصف الموضوع والضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي احتج
المفصلون بان النهي يقتضي ترك المنهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتثال والامتثال
مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتثال لابد منها ونية الكافر غير معتبرة والجواب انه يسوي
الفعل والترك في امكانهما من الكافر كما بيناه فلا يحتاج الى اعادته **مسئلة** في بيان المكلف به
والخلاف فيه قيل المكلف به في النهي فعل هو الكف للنفس عن الفعل وهذا قول جمهور الاشعرية
وابي علي الجبائي وابي القسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن القسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام

Copyright King Saud University

وهو قول والدنا المنصور بالله قدس الله روحه لا لانه اى الفعل هو المقدور لا نفي الفعل لانه
عدم محض فليس اثرا للقدرة ولان العدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت قبلها اثر لها قال ابو علي
وابو القسم ولان العبد لا يخلو عن الفعل ولا يكون المكلف به نفيا محضا لاستحالته فيتوجه الخطاب الى
فعل الضد وقيل بل المكلف به في النهي نفي الفعل وهذا قول ابي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي
واحد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلم لانه وافق على اختيار
العبد للقطع بان القادر المختار هو من ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل
اذا ترتب على عدم مشية الفعل وكان الفعل ما يصح ترتبه على المشية ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك
ولا نسلم انه اى النفي ليس اثرا للقدرة فان استمراره يصلح لذلك اى لكونه اثرا لها اذ يمكنه ان
يفعل فينتفي النفي وان يفعل فلا يستمر وما ذكره ابو علي وابو القسم مبني على اصل باطل وهو عدم جواز
خلو العبد عن الاخذ والترك والاخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال والترك عبارة
عن قصد ذلك الفعل لا نقيضه **مسئلة** في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف
في ذلك والمختار ان التكليف بالفعل قبل حدوثه بوقت يمكن المكلف فيه من معرفة ما تضمنه ليمكنه الامتثال
وهذا قول عامة العدلية والجويني والغزالي والامدي وابن الحاجب وادعى الامدي الاتفاق على
جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذ ودمن اصحابنا
وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا
ونفاه المعتزلة وقال الجويني الذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل
وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري وبعض متابعيه كالرازي ان العبد انما يصير مكلفا بالفعل عند
مباشرته له قال الرازي والموجود قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير
مامورا ولكنه ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف
قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا
يطاق ثم ان قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مامورا في الزمن الثاني ان اراد انه اعلام بانه سيصير
مامورا بذلك الامر فهو اعلام والزام ولا نريد بالتكليف قبل الفعل الا الالزام به قبله وان اراد
انه اعلام بورود امر اخر في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة على انها استغنا عن الحث
والتعريف وايضا يلزم ان يكون صيغة افعل للخبر لا للانشا ومما يصرح الجويني وغيره بان
الاشعري لم ينص على جواز التكليف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين احداهما ان القدرة
مع الفعل والثانية ان التكليف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على ان المنسوب اليه في هذه
المسئلة عكس مذهبه فيها احتج اصحابنا بوجوه منها انه لو كان التكليف بالفعل حال حدوثه
لانتفت فائدته لان حالة الوجود حالة استغنا عن الحث عليه والتعريف به كما عرفت وهذا معنى
قوله والا انتفت فائدته ومنها ان التكليف طلب اتفاقا والطلب من حيث انه طلب يمتنع اجتماعه
مع حصول المطلوب لان الطلب يستلزم ان لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب اتفاقا والا لزم
طلب الحاصل وانه محال واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافيا لحصول المطلوب وقد الطلب

لوجوب وجود المنافاة الضرورية بين عين الملزوم ونقيض اللازم احتج الاشعري ومن
وافقه بانه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفا بما لا قدرة عليه وهو محال بيان الملازمة من
وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق
بدون المتعلَّق محال وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت عدمت
عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقا بها واما بطلان اللازم فظاهر واجيب بمنع الملازمة والوجهان
المذكوران في بيانها ينتقض اولهما بقدرة الله تعالى عندكم فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا
لزم قدم العالم والصحيح ان معناها معنى التمكن من الفعل وانما تحصل قبله وثانيهما ممنوع في جميع
الاعراض ولو سلم فلا نسلم زواله الا الى بدل بل يلحقه امثاله ولو سلمت الملازمة فانه يلزم من كون
القدرة حالة خاصة سلب التكاليف اذ يقول كل عاقل لا افعل حتى اكلف ولم اكلف حتى افعل
ويلزم منه ان لا يكون المكلف مامورا ان لم يفعل ما امر به والمعلوم من الدين خلافه ويلزم
ايضا دخول المكلف في حيز نهي ان لم يفعل بيانه انهم قد جعلوا الامر السابق اعلاما فقط واذا لم
يفعله الشخص لم يكن مامورا لانه انما يصير مامورا عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل
فلا امر فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق **فصل** في بيان المحكوم عليه واحكامه وهو
الفصل الرابع من مباحث الابحاث المحتاج الى بيانها في هذا العلم المحكوم عليه هو المكلف وفيه
ثلاث مسائل **مسئلة** الفهم شرط التكليف يعني يشترط ان يكون المكلف فاهما لخطاب
التكليف اصله وتفصيله فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف المحال
واما البعض الاخر فوافقوا الا انحاشيا عن لزوم تكليف ما لا يطاق بل تفاديا من لزوم انتفاء
فائدة التكليف وهي الابتلا لانه انما يتصور التهيؤ للامتثال وتوطين النفس عليه من فاهم
الخطاب اصله وتفصيله دون من عداه وانما امتنع تكليف الصبي والمجنون لان المقصود
من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله ايضا وهو
متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فمختلف فيه فقيل ان الصبي
اذا ادرك منافعه ومضاره فيمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام
عليه ما قام على سائر العقلاء من الحجة ولزمه ما لزمهم ولا يلزم عليه قبول الشهادة منه واقامة
الحد عليه ونحوهما قبل ظهور شي من علامات البلوغ لانها احكام يتعلق بغيره ولا تثبت الا
بعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من الامارات بخلاف ما يتعلق به من الاحكام فانه
يخاطب بها اذا كمل عقله وان لم يعلم الكمال وقيل ان المميز وان فهم ما لا يفهمه غير المميز غير
تام فهم كامل العقل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ
بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب
لتكليفه بعد لحظة والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا وظهوره فيه على التدريج
ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطا لكون الفهم معه اكثريا وحط عنه التكليف تخفيفا عليه
لقوله صلى الله عليه واله رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ

Copyright © King Saud University

وعن المحبوس حتى يعتق وقوله سلح يحتمل لوع درجه التميز بين المنافع والمضار ولا يقوم حجه
في المطلوب وتقرير هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند من اثبت الحسن والقبح العقليين الى
نظر وانما اشترط الفهم لاستحاله الامتثال بدونه اذ الامتثال الاتيان بالفعل على قصد الطاعه
ويستحيل ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر والا اى وان لم نشترط الفهم صح التكليف
للبهائم اذ لا مانع يتصور في البهيمه الا عدم الفهم وقد فرض انه ليس بمانع واللازم باطل
من جوز تكليف الغافل من الاشاعره بانه لو لم يجز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران
وقتله واتلافه فكلف بموجبها والجواب ان طلاق السكران ونحوه ليس من قبيل التكليف بل من
قبيل الاسما اي ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه لوجوب الديه والضمان
اما على الولى في الحال واما على الصبى بعد بلوغه واعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبه له
عند بعض اصحابنا وعند الاخرين لا يقع وقال الامام يحيى بن حمزه الخلاف فيما اذا بقي له بعض تمييز
واما اذا صار كالنائم لا يميز بين الارض والسماء فلا يقع طلاقه وفاقا وحسن لا حجه لهم فيه ايضا
التكليف مع التمييز احتجوا ايضا بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
وهذا نهي لمن لا يعلم وهو تكليف فقد كلف من لا يعلم والجواب ان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
ظاهر في مقابله قاطع فيجب تاويله فهو النهي عن السكر عند قصد الصلوة مثل لا تمت وانت ظالم
فان معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم واما نهي للثمل الثابت العقل عن الصلوة وسمى الثمل سكران
لانه يؤدي الحال كثيرا اليه وذلك لمنعه اى الثمل التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان
اسكت حتى تعلم ما تقول اى تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكليه مسئله في تعلق
الخطاب بالمعدوم لا شك ان تكليف المعدوم واراده تنجيز الفعل منه في حال عدمه مستحيل ضروره
واتفاقا وانما الخلاف في تعلق خطاب الله تعالى به في حال عدمه فعند ائمتنا والمعتزله ان الخطاب لا
يجوز ان يتعلق بالمعدوم حال عدمه لانه اى الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ولا يتم
للمعدوم خلافا للاشعريه فانهم اوجبوا تعلقه بالمعدوم بناء على قاعدتهم في قدمه اى قدم الخطاب
ومعنى تعلقه به ان المعدوم الذي علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم
في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في
الازل بان يمتثل وياتي بالفعل على تقدير الوجود او ان المعدوم ليس بمامور في الازل لكنها
استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا وتحقيقها في علم الكلام
والحاصل في هذه المسئله ان ارباب الملل والمذاهب اتفقوا على ان البارئ تعالى متكلم ولكنهم
اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فقالت الحنابله والحشويه كلامه تعالى حروف واصوات
قديم قائم بذاته وبالغوا حتى قال بعضهم الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف ووافقهم
الكراميه في المعنى وخالفوهم في القدم فقالوا انها حادثه قائمه بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
بذاته تعالى ووافقهم ايضا الاشاعره في القدم وخالفوهم في المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي

المركب من الحروف وهو قديم ووافقهم ايضا اصحابنا والمعتزله في المعنى وخالفوهم في القدم
والقيام بذات الله تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات حادثه ليست قائمه بذاته تعالى بل خلقه
في غيره ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وان قيل لا يلزم بمجرد خلق الكلام
ان يوصف بكونه متكلما كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسما قلنا خلق الكلام
يخص من بين انواع الخلق باسم التكلم فيكون المتكلم خالق الكلام بلا اشكال واستدل على
ذلك بوجوه كثيره حاصلها ان كلام الله هو المؤلف من الحروف المسموعه والاشاعره لا ينازعون
في حدوث المؤلف منها كما صرح به في اثناء دليلهم الاتي فلا حاجه الى ذكرها واستدل الاشاعره
بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركه في
جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا
قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى وحينئذ
فالكلام القائم بذات البارئ تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعه
لانه حادث ضروره ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الكلمه مسبوق بالاول
مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء
لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم والمجموع المركب منهما لا يكون قديما والحادث
يمتنع قيامه بذات البارئ تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام
وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغه امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار
او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي
يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في
نفس السامع هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها هذا دليلهم في اثبات الكلام النفسي وردناه
مبسوطا ولا يخلو قواعده عن خلل فمن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام الخ قال السيد المحقق هيئات
وكيفيات عارضه للصوت القائم بالهوا المتحرك حركه مخصوصه فيكون الكلام قائما بالهوا والهوا
ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ما قام به قائم به بالواسطه فاذن نسبه الكلام الى المتكلم
ليس لقيامه به بل لانه يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات والتركيب فعلى
هذا لا يصح تفسير المتكلم بمن قام به الكلام بل بمن قام به التكلم الذي هو التعيين والتمييز
ونظير ذلك ان المتعلم من قام به التعلم لا من قام به العلم لظهور ان مبدا الاشتقاق فيهما هو
التكلم والتعلم لا الكلام والعلم ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحه قولهم وحينئذ فالكلام
العام الى اخره والله فتح ما ذكره السيد المحقق في حاشيه الكشاف من انه يمكن ان يبسط برهان على
اثبات الكلام النفسي فيقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعده
اللغه في المشتقات فلا بد ان يكون الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات
حادثه فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته ووجه الاتفاق ظاهر ومن ذلك قولهم
فالمعنى الذي يجده في نفسه الى اخره والكلام فيه انا لا نعقل انه امر وراء العلم في الخبر والاراده في الامر

Copyright © King Saud University

وبحوه والكراهه في النهي وفي بعض حواشي شرح العقائد ان المقام محل للافهام والذي يحصر بالبال هو ان يقال ان المعنى الذي يجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات وقد لونا بها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن واحد والانكار مكابره ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايره فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبه يتصور الاطراف والنسبه البته ولا يجد ذلك المعنى عنده عدم قصد الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبه فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم وان الامر تعبير عن الحالة الذهنيه والانكار مكابره واورد عليه اولا انه لا خفاء في ان المدلولات المطابقيه للعبارات المذكوره متغايره وانها حكايات عن واحد والمدلولات المطابقيه للعبارات المذكوره ليست عين ذلك الواحد لكن ما ذكره مخالف لما صرح به من انه مدلول الكلام اللفظي ثم لا نسلم ان ذلك الامر غير الاذعان بقيام زيد في الصورة المذكوره والاذعان به علم تصديقي لا محاله والشاك لا يجد هذا المعنى بلا شبهه وقوله ثم قد يقصد فيجد الى اخره ان اراد قصد الاخبار والحكايه في صوره فلا نسلم انه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان ولو سلم فلا عبره به قطعا بل الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكايه عن كونه شاكا في وقوع النسبه وقوله مع عدم علمه الى اخره غير مسلم والسند ظاهر فلم يلزم الا يكون ذلك المعنى شيئا من العلوم كما خيله وثانيا انه يحتمل ان الامر تعبير عن الحالة الذهنيه لكنها الاراده لا غيرها وكذا النهي عن الكراهه لا غيرها وبالجمله لا نسلم انهما تعبيران عن غيرهما والله اعلم بالصواب

مسئله في سلب ان العالم بفوات شرط وقوع المامور به في وقته هل يصح ان يامر به ام لا كامره تعالى لزيد بالصوم غدا مع علمه بانه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزله والجويني الى امتناعه وصف اما الاول فقوله لا تكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه في وقته وذهب اكثر الاشاعره الى جوازه اما مع جهل الامر بانتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف في جوازه احتج اصحابنا اولا بما افاده بقوله لانه اي الامر بما هذا حاله امر من لا يقدر على الامتثال لما كلف به وامر من لا يقدر مع العلم بانه لا يقدر قبيح لانه تكليف بما لا يطاق كما سبق فيل يلزم مما ذكرتم الا يصح مع جهل الامر بعدم الشرط اذ عدم القدره بالنظر الى المامور حاصل ولا اثر فيه لعلم الامر وجهله واجيب بان المانع القبح وقد اشرنا الى ان لا قبح مع الجهل من الامر بوقوع الشرط وثانيا بانه اما ان يراد من العبد فعل المامور به او توطين نفسه على الفعل والكل قبيح لانه ان كان الاول فهو عبث لا يصدر عن الحكيم او الثاني فهو تغرير للمكلف لايهامه ان المكلف به فعل المامور به والمفروض انه غيره وهو توطين النفس على ان القول بان المراد توطين النفس للامتثال يرجع بتقليله الى الوفاق بان لا تكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه في وقته لان المكلف به المراد حصوله التوطين نفس شرطه وهو ظاهر احتج القائلون بالجواز بان قالوا اولا لو لم يصح التكليف بالمتنازع لم يعص احد ابدا واللازم ذلك لانه كلما عدم الفعل بان تركه المكلف فقد

لانه الماهو دماسنى فكانه قال لا نسلم انه يجد مع عدم علمه بجواز ان يكون الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكايه عن كونه شاكا لا غير

عدم شرط من شروط ما كلف به كالاراده من الله تعالى او من العبد اما ارادته تعالى فلان تخلف المراد عنها محال فاذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا تكليف به ولا معصيه واما ارادة العبد فلانه اذا لم يفعل لم يرده فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته التي هي من شروطه فلا معصيه وبطلان اللازم متفق عليه وثانيا انه لو لم يصح التكليف بالمتنازع فيه لما علم تكليف اي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بانه مكلف بما امر به اما الاول فلانه مع الفعل وبعد وقته سواء فعل او لا ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد جميع شروطه واما الثانيه فبالضروره وجواب الاول من الشبهتين ظاهر لان المراد بالشرط ما يخرج عن مقدور المكلف واما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط كما عرفت فتوجه المنع على الملازمه ظاهر لجواز ان يعدم لانتفاء شرط مقدور له وما ذكر في بيانها صحيح اما قولهم بان تخلف المراد عن ارادته تعالى فانما هي في افعال العباد المتوقفه على اختيارهم واما ما اراده تعالى منها كالطاعات فلم يرد ايقاعها على الاطلاق بل اراد ايقاعها باختيارهم فاذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم ينتف ارادته تعالى لصدوره منه وسيجيء لما ذكرناه زياده ايضاح وتحقيق ان شاء الله تعالى واما قولهم في ارادة العبد فقد وضح لك صحيفه مما حققناه وجواب الثاني منع الثانيه وهي بطلان اللازم ان اراد العلم القطعي الذي لا يحتمل النقيض والا يكن المراد ذلك بل الاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا ثابتا او لا فالاولى وهي الملازمه ممنوعه لجواز ان يجزم المكلف بقائه الى وقت التكليف لغلبه الامل او يجزم بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جوازه ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمه الثانيه ضروريه

ولما فرغ من المقدمه وما يتعلق بها من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم احتيج الى بيان مقاصده وقدم الكتاب لانه اصل الادله الشرعيه والسنه على الاجماع لانها اصله والاجماع على القياس لسلامته عن الخطا فقال

المقصد الاول في الكتاب

وهو الكتاب اسم للقران غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربيه وهو الكلام المنزل للاعجاز بسوره من جنسه خرج الكلام الذي لم ينزل كالمكتوب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط على القول بانه حقيقه وما انزل لا للاعجاز كسائر الكتب المنزله على الانبياء والاحاديث الربانيه والمراد بالسوره بعض من الكلام المنزل مترجم اوله واخره توقيفا مسمى باسم خاص متضمن ثلاث ايات وقوله من جنسه اي من جنس ذلك الكلام في البلاغه والفصاحه وعلو الطبقه وصرح بالمضاف لعدم صدق التعريف من دونه على ابعاض القران وخروجها لا يناسب غرض الاصولي لان الاستدلال انما هو بالابعاض لا بالمجموع من حيث هو مجموع والاعجاز اما ذاتي لحقيقه القران او لازم بين لها لان من يتعقل القران وعرف حقيقته عرف الاعجاز على لزوم الاعجاز له قطعا بل من يتعقله على ما ينبغي علم انه معجز فاقل احوال الاعجاز ان يكون لازما بينا للقران اما بالمعنى الاخص وهو ان يكون مجرد تعقل الملزوم واللازم كافيا

بحث البسملة

في الحروم باللزوم وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقه القران كما هو شان عوام المومنين لا يقتضي الا
يكون بيّنا فاندفع ماقيل من ان كونه للاعجاز ليس لازما بينا فضلا عن ان يكون ذاتيا وسُنّدفع
ايضا ماقيل من ان معرفة السوره يتوقف على معرفته قيده وربان السورة اسم لطائفة مترجم اوله
واخره توقيفا مسمى باسم خاص من الكلام المنزل قرانا كان اوغيره قال في الكشاف ومن سور
الانجيل سورة الامثال **مسئله** لاخلاف بين الامه في اثبات البسمله في اوايل السور خطا في
المصحف الا في اول سورة التوبه وانما الخلاف في كونها قرانا فعن جمهور السلف والشافعيه وابن
كثير قاري مكه وقالون قرا المدينه وعاصم والكسائي من قرا الكوفه ان البسمله منه اي من القران
في اول كل سوره غير براه وهو اجماع اهل البيت عليهم السلام وروى في الجامع الكافي اثباتها عن علي
وابن عباس وعن جماعه من اكابر اهل البيت عليهم السلام استغنينا باجماعهم عن تعدادهم ورواه
ايضا عن ابي بكر وعمر وعثمان وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله بن الزبير وعن ابي عبد الله الجدلي
وابن مغفل وسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد والزهري وابي عاصم وعن بعض السلف كالحسن والليث
وغيرهما ومالك وابي حنيفه والثوري والاوزاعي نفيها اي نفي كونها من القران وعن ابن المبارك
ومحمد بن كعب اثباتها ايه في الفاتحه والنفي عن غيرها وهو رواية عن الشافعي قالوا ولهم في
باقي السور قولان فمنهم من حمل القولين على انها هل هي من القران في اوايل السور ام لا ومنهم من حملها
على انها هل هي اية مستقله ام هي مع ما يليها من كل سورة ايه قال التفتازاني وهذا هو الاصح ليكون
نظره واجتهاده في بيان اخر الايه ومقدارها لا في كونها قرانا وعن احمد بن حنبل وداود ومحمد
الرازي من الحنفيه انها ايه مستقله انزلت للفصل بين كل سورتين فهي اية واحده لاماية واربع
عشره ايه وعليه جمهور المتاخرين من علما الحنفيه وهذا معنى قوله او مستقله فهذه اقوال
اربعه واعلم ان من لم يوافق القول الاول من القرا كابي عمرو قارئ البصره وحمزه من قرا الكوفه
وورش من قرا المدينه وابن عامر قارئ اهل الشام يحتمل ان يكون رايهم موافقا للقول الثالث او الرابع
اذ لاخلاف بين القرا السبعه في اثباتها تلاوة في اول فاتحة الكتاب وفي اول كل سوره يبتدئ بها القاري
ماخلا سورة التوبه وانما يختلفون في اثباتها في اوايل السور مع وصل التلاوه فمن ذكرناه موافق
لاهل القول الاول ظاهرا يثبتونها وصلا ايضا وهو لا يخدش فيها مع الوصل بما قبلها لنا في اثبات
القول الاول ادلة منها اجماع العتره من ال محمد صلى الله عليه وعليهم واجماعهم حجه لما يجي ان شاء الله
من الاحتجاج على حجيته ومنها وضعها في المصاحف بالاتفاق مع المبالغه في تجريدها عما سوى
القران حتى لم يثبتوا امين ومنع قوم من النقط والعجم ولو لم يكن من القران لما كتبها بعض ولا نكر على ...
ولو نادرا لقضا العاده بذلك ومنها قضا الاخبار المرويه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن الصحابه
رضي الله عنهم بذلك اي بكونها من القران فمن ذلك ماروي في الاحكام عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال كل صلوة لا يجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم فهي اية اختلسها الشيطان والايات
يختص بالقران وهو في امالي احمد بن عيسى باسناده الى جعفر بن محمد عن ابائه عن علي عليهم السلام قال الله ...
من كتاب الله سرقها الناس بسم الله الرحمن الرحيم وفيه باسناده الى ابي ميسره ان النبي صلى الله عليه وآله ...

... نودي في بدء امره يامحمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا الضالين
واخرجه البيهقي في الدلايل والواحدي من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن ابيه عن ابي
ميسره عمرو بن شرحبيل من حديث طويل قال السيوطي ورجاله ثقات وفيه بالاسناد ان سعيد بن جبير
قال قلت لابن عباس لم الحمد لله وال سبع ايات قلت فاين السابعه قال بسم الله الرحمن الرحيم وفيه
بالاسناد الى طاوس عن ابن عباس قال اغفل الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم وهي المثاني
واخرج ابن خزيمه والبيهقي في المعرفه بسند صحيح من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال استرق
الشيطان من الناس اعظم ايه من القران بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي في الشعب وابن
مردويه بسند صحيح من طريق مجاهد عن ابن عباس قال اغفل الناس ايه من كتاب الله لم تنزل على
احد سوى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا ان يكون سليمن بن داود بسم الله الرحمن الرحيم واخرج
الدارقطني والطبراني في الاوسط عن بريده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا اخرج من
المسجد حتى اخبرك بايه لم تنزل على نبي بعد سليمن غيري ثم قال باي شي تفتتح القران اذا افتتحت
الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وروى في زوايد الامالي لمحمد بن صالح الجيلاني الناصري
عن امير المومنين علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال كل صلوة لا يقرا فيها مع فاتحة الكتاب بسم
الله الرحمن الرحيم فهي خداج وهي ايه منها قد اختلسها الشيطان وروى الشافعي عن ام سلمه انها قالت
قرا رسول الله صلى الله عليه وآله فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
ايه الرحمن الرحيم ايه ملك يوم الدين ايه اياك نعبد واياك نستعين ايه اهدنا الصراط المستقيم
ايه صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ايه وعن سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريره
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم
وعن ابي هريره عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال الحمد لله رب العالمين سبع ايات احداهن بسم الله الرحمن
الرحيم وهي السبع المثاني والقران العظيم وهي ام القران وهي فاتحة الكتاب واخرج الواحدي
بالاسناد الى عكرمه والحسن قالا اول مانزل من القران بسم الله الرحمن الرحيم واول سوره
اقرا باسم ربك الذي خلق واخرج ابن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال اول ما
نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال يامحمد استعذ ثم قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى
الثعلبي في تفسيره باسناده عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح السوره في الصلوة
يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراتها فقد نقص وباسناده عن ابن عباس
رضي الله عنه في قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين
السابعه قال بسم الله الرحمن الرحيم واخرج ابن خزيمه والبيهقي بسند صحيح عن علي عليه السلام
انه سئل عن السبع المثاني قال الحمد لله رب العالمين فقيل انما هي ست ايات فقال بسم
الله الرحمن الرحيم ايه واخرج الدارقطني بسند صحيح قال اذا قراتم الحمد فاقروا بسم الله الرحمن
الرحيم انها ام القران وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى اياتها
وعن ابي هريره ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال يقول الله سبحانه قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين

كتبته ابو العباس

Copyright © ... University

فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال حمدني عبدي
واذا قال الرحمن الرحيم قال اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا
قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم
قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال رواه الثعلبي في صدر تفسيره وذكر الرواية الاخرى
عن ابي هريرة مرة بعدها قلنا اذا تعارضت الروايتان فالترجيح للمثبت قالوا التنصيف انما
يحصل اذا لم تعد التسمية اية حتى يحصل للرب ثلاث ايات ونصف وللعبد ثلاث ايات ونصف
قلنا يحصل بعد التسمية اية ولا تعد انعمت عليهم اية وهذا اولى رعاية لتشابه المقاطع ولان غير
صفة او بدل ويختل الكلام بجعله منقطعا عما قبله لان طلب الاهتداء الصراط المنعم عليهم لا يجوز
الا بشرط المنعم عليه لا مغضوبا عليه ولا ضالا بدليل قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا
فهذا المجموع كلام واحد قلت وهذا الصحيح ويؤيده قول ابي مبشر وابن السابعة اذ لو كان انعمت عليهم
اية لما سال وكذلك تفصيل ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحمد لله رب العالمين سبع ايات
احداهن بسم الله الرحمن الرحيم وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الايات
على سواء عدت التسمية او لم تعد وروي انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم اية
في كتاب الله قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم واخرج الواحدي
عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة واخرج الدارقطني وابو نعيم
والحاكم في تاريخه من وجه اخر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال كان جبريل
اذا جاءني بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي من وجه ثالث عن نافع عن
ابن عمر انه كان يقرا في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم فاذا ختم السورة قراها ويقول ما كتبت
في المصحف الا لتقرا وروي عن عبد الله بن المبارك انه قال من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة
اية وروي عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة مثله وروى الشافعي ان معاوية قدم المدينة
فصلى بهم ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم
ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم اين
التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوة مع البسملة والتكبير قال وكان معاوية شديد
الشكيمة والشوكة فلولا ان الجهر بالبسملة كان مقررا عند كل الصحابة لم يجسروا على ذلك وفي
رواية ان معاوية سمى في ام القران ولم يسم في السورة التي بعدها فقيل اسرقت الصلوة ام
نسيته واعاد وقرا بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد ام القران وعن ابي هريرة انه
قال اذا قراتم ام القران فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى اياتها وعن ابي هريرة قال
كنت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد
لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة
اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك اية منه ومن ترك اية منه فقد
قطع عليه صلوته فانه لا صلوة الا بها وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله

لا يعرف ختم سورة وابتداء الاخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم واخرج ابو داود والحاكم
والبيهقي والبزار من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرف
فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم زاد البزار فاذا انزلت عرف ان
السورة قد ختمت واستقبلت او ابتدات سورة اخرى واخرج الحاكم من وجه اخر عن سعيد بن
جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم
فاذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت اسناده على شرط الشيخين واخرج الحاكم من وجه اخر
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا جاءه جبريل فقرا بسم الله
الرحمن الرحيم علم انها سورة اسناده صحيح وعن سعيد بن جبير انه قال كانوا في عهد رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرفون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت
علموا انها قد انقضت السورة وعن ابن مسعود رضي الله عنه كنا ما نعرف الفصل بين السورة
حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم اخرجه البيهقي في الشعب وغيره بلفظ كنا لا نعلم فصل
ما بين السورتين الى اخره واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم
بين اظهرنا اذ اغفى اغفاءة ثم رفع راسه منه متبسما فقال انزلت علي آنفا سورة فقرا
بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث فهذه الاحاديث تعطي التواتر
المعنوي بكونها قرانا منزلا في اوائل السور فان قيل اذا عدت البسملة اية من كل سورة
فوجه ما روي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في سورة الملك انها ثلاثون
اية وفي سورة الكوثر انها ثلاث ايات مع ان العدد حاصل بدونها فقد اجيب بانها اما ان
نعد ما بعدها اية في بعض السور واما ان يراد ما هو خاصة الكوثر ثلاث ايات فان البسملة
كالشيء المشترك فيه بين السور احتج النافون لكونها من القران بانها لو كانت قرانا في اوائل
السور لتواترت لكنها لم تتواتر اما الاولى فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واما الثانية فلوقوع
الاختلاف واجيب بان عدم تواترها قرانا ممنوع فان بعض القراء السبعة اثبتها ويلزم من
تواترها تواترها والاختلاف لا يلزم عدم التواتر فكثيرا ما يقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن لم يبحث
كل البحث ولو سلم عدم تواترها قرانا فتواتر المحل اي ثبوتها في المحل كاف في
كونها قرانا ولا شك ان البسملة قد تواتر نقلها في اوائل السور كتابة في المصحف وتلاوة على الالسن
واما ما احتج به اهل القول الثالث من تكثير الاخبار بكونها من الفاتحة وقد سبق ذكر بعضها
وما تمسك به اهل القول الرابع من كتبها في المصاحف بغير انكار من السلف فكانت واثباتها
والانكار ولو نادرا لما عرف من تشديدهم في تجريد المصحف من كل ما ليس من القران ولم تقم حجة
على كونها اية من اول سورة فكانت اية واحدة لامانة وثلاث عشرة اية فلا يعبث ان المطلوب اما
الاول فلان تخصيص الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها ووجهه ان قريشا كانوا في بدء الاسلام يهزؤون
من قراءتها كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قرا
بسم الله الرحمن الرحيم هزا منه المشركون وقالوا محمد يذكر اله اليمامة رواه الطبراني في الكبير

Copyright King Saud University

والاوسط وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان
المشركون يهزاون بمكا وتصديه ويقولون محمد يذكر اله اليمامه وكان مسيلمه الكذاب يسمى رحمان فانزل
الله تعالى ولا تجهر بصلوتك فيسمع المشركون فيهزاوا بك ولا تخافت بها عن اصحابك فلا تسمعهم ورواه احمد
ايضا عن ابن عباس وربما كان بعض الصحابه لا يجهر بها في الصلوة خوفا من الهزؤ فوردت الاحاديث فيها
لكونها جزءا من الصلوة لا من الايه واما الثاني فلقيام الحجه كما سبق **مسله** في بيان تواتر القرآت السبع
والخلاف في ذلك وهي ما نسب الى القرا السبعه على الصحه وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم
وحمزه والكسائي فالمختار ان القرآت السبع متواتره اي كل فرد منها متواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم
اصلا وهو جوهر اللفظ كملك ومالك وهيئه كالتفخيم والترقيق وتخفيف الهمزه واصل المد
والاماله وهو قول الجمهور وقيل ليست متواتره لا اصلا ولا هيئه وهو اختيار صاحب الكشاف وغيره
وقال ابن الحاجب والزركشي الاصل متواتر لا الهيئه احتج الاولون بان العادات قاضيه بان الامر
المهم العظيم تتوفر الهمم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواترا وكل واحد من ملك ومالك من
القرآن فيجب تواتره وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل وايضا المقطوع بانه يسمعها
اي يسمع كل واحد من القرآت السبع اهل كل عصر عن سابقيه اي سابقي ذلك العصر بلا حصر لمرتبه
من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الامصار والاقطار المتباعده لكل واحد من القرآت
السبع بعلم ذلك ولا يمكن انكاره واشتهار بعض ببعض لا يوجب اختصاصه به احتج النافون
بان اسنادهما احادي اذ لم يوجد في كتب القرآت الا اسناد واحد عن واحد والجواب انا لا نسلم
ان اسنادها احادي اذ لا يلزم حصر اهل التواتر والا لزم ان لا يحصل العلم بالامم الماضيه والاقطار النائيه
الا بحصر كل مرتبه من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبه يحيل العقل تواطوهم على الكذب
وهو باطل قطعا احتج ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئه كالمد والاماله يبعد ان يصدق
عليه بعض القرآن فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقص ويقضي فوجب تواتره
والجواب ان تواترها اصلا لا هيئه باطل لان الاختلاف اللفظي والادائي سيان في نقلهما واذا
ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئته فان تواتر به تواترت قال الجزري ولا نعلم
احدا تقدم ابن الحاجب الى ذلك ولكون اصل المد والاماله متواترا لما ذكرناه لا التقدير للاختلاف
فيه بين الناقلين وعدم شيوعه شيوع اصله **مسله** اختلف في العمل بالقراة الشاذه
وهي ما نقل احادا اي غير متواتر كقراة ابن مسعود وحفصه وغيرهما والمختار امضاؤه والاكثر
والحنفيه والمزني وبعض الشافعيه ان الشاذ معمول به يعمل في الفروع كالاحاد وهو قول الشافعي
وصححه السبكي وعن عطا ومالك وبعض الشافعيه والحاملي وابن الحاجب لا يجوز العمل به وهو الاولى
من قول الشافعي اذ الراوي عدل ولا شك ان العدل متوجب القبول للروايه ولا يلزم من انتفاء
خصوص قرانيته انتفاء عموم خبريته وقد احتج كثير من فقها الشافعيه على قطع يمين السارق بقراه
ايمانهما والجمهور من اصحابنا والحنفيه والشافعيه في احد قوليه على وجوب التتابع في صوم كفاره
اليمين بقراه متتابعات وعن عطا ومالك وبعض الشافعيه والحاملي وابن الحاجب لا يجوز العمل به وهو

الاشهر من قولي الشافعي والصحيح العمل بالقراة الشاذه كانه لبس بقران لعدم تواتره ولا خبر
يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط العمل ولا عبره بكلام غيرهما فلا حجه فيه اصلا قلنا لا نسلم
انتفا خبريته للاتفاق على انه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبرا والخطا الواقع من الراوي
انما هو في الوصف بالقرانيه وانما يبطل العمل اذا كان في المتن لا في الوصف **مسله** وهو اي
القرآن قسمان محكم ومتشابه قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات وقد حكى ابن حبيب النيسابوري في المسئله ثلاثه اقوال احدها ما ذكرناه
وهو الصحيح وثانيها انه محكم كله لقوله تعالى كتاب احكمت اياته وثالثها انه متشابه كله لقوله تعالى كتابا
متشابها والجواب عن الايتين ان المراد باحكامه اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف اليه
وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضا في الحق والصدق والاعجاز وقال بعضهم الايه لا تدل على
الحصر في الشيئين اذ ليس فيها شي من طرقه وقد قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والمحكم لا يتوقف معرفته
على البيان والمتشابه لا يرجى بيانه وهو بنا على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه لا يمكن الاطلاع
عليه والصحيح خلافه فالاول وهو المحكم متضح المعنى والثاني وهو المتشابه مقابله اي غير
متضح المعنى لان اللفظ الذي يقبل معنى اما ان يحتمل غيره اولا الثاني النص والاول اما ان تكون دلالته
على احدهما راجحه اولا الثاني المجمل والاول ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر والا فهو المأول
فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم والمشترك بين المجمل والماول هو المتشابه وذلك لانه تعالى
اوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب ان يفسر بما يقابله ويؤيده اسلوب الايه وهو الجمع مع التقسيم
لانه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بان قال منه ايات محكمات واخر متشابهات واخبر عن
المحكمات بانها ام الكتاب يدل على ان المتشابهات ترد اليها وتتعرف منها وهذا التفسير للمحكم
والمتشابه راي اكثر المحققين وصرح به والدنا قدس الله روحه في الاساس وقد فسر بغير ذلك
فقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتاويل والمتشابه ما استاثر الله بعلمه كقيام
الساعه وخروج الدجال والحروف المقطعه من اوائل السور وقيل المحكم ما كان معقول
المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان وقيل
المحكم ما لم يتكرر الفاظه ومقابله المتشابه وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص
والامثال وعن ابن عباس المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به
ويعمل به والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به
وعن مجاهد المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضا
وعن الضحاك المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ وفي تفسيرهما روايات كثيره لا يحتمل
كتابنا هذا استيفاها وورود ما لا معنى له في كتاب الله كالمهملات او ما اريد خلاف ظاهره
ولم يبين المراد بقرينه تصرف عن الظاهر ممتنع اما الاول فلانه هذيان وهو نقص والنقص محال
على الله تعالى واما الثاني فلان اراده خلاف الظاهر من غير بيان ايهام وتغرير مع كون اللفظ
بالنسبه الى ذلك المعنى المراد مهملا وذلك لا يجوز عليه تعالى خلافا للحشويه في الاول والمرجئه في الثاني

Copyright © King Saud University

أخرجه الحوفي على جواز ورود المهمل في كتاب الله بما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة نحو
الم طه وجوابه أن لها معاني جليلة ولكن اختلف المفسرون فيها فقيل إنها أسماء للسور وقيل غير ذلك
واحتج المرجئة أولا بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ
ويقولون خبرا عنه وذلك يقتضي أن يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله إلا الله والتأويل خلاف الظاهر
فيكون في القرآن ما أريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهو المدعى وإنما قلنا يجب الوقف عليه لأنه
لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز أن يكون
حالا من المعطوف والمعطوف عليه وهو ظاهر فتعين أن يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف
الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات وإذا انتفى هذا تعين ما قلناه
والجواب أنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قامت قرينة
تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة فإن نافلة حال من يعقوب خاصة
لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به ولو سلم
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز
أن يكون استئنافا موضحا لحال الراسخين احتجوا ثانيا بقوله تعالى طلعها كأنه رؤوس الشياطين
فإن التشبيه إنما يفيد لو علمنا رؤوسها ونحن لا نعلمها والجواب أن التشبيه ليس إلا بما يعرفونه ويتخيلونه
غاية في القبح كقول الشاعر: أيقتلني والمشرفي مضاجعي ° ومسنونة زرق كأنياب أغوال

فائدة اختلف في الحشوية فقيل بإسكان الشين لأن منهم المجسمة والجسم محشو وقيل لكثرة روايتهم
الأخبار وقبولهم لما ورد عليهم من غير إنكار فكأنهم منسوبون إلى حشو الكلام والمشهور أنه بفتحها
نسبة إلى الحشا لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء
إلى حشا الحلقة أي جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الأحشاء لجوانب البطن والمرجئة قال الجوهري مشتقة
من الإرجاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أي أخره فسموا بذلك لأنهم لم يجعلوا الأعمال سببا
لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجوها أي أخروها وأدحضوها

مسألة في تعريف المعرب
والخلاف في وقوعه في القرآن أما تعريفه فهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه
بناء على ذلك الوضع فخرج عنه الأعلام كإبرهيم وإسمعيل وأما الخلاف فيه فيقول الظاهر أنه قد
وقع في القرآن المعرب على المختار وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة واختاره
ابن الحاجب وبعض الشافعية والأكثر على أنه غير واقع في القرآن وإنما اخترنا وقوعه فيه
لنص علماء العربية على تعريب استبرق أخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك أنه الديباج الغليظ بلغة العجم
وأخرج ابن مردويه من طريق أبي الجوزاء عن ابن عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل وذهب
المبرد وثعلب إلى أن الرحمن عبراني وأصله بالخاء المعجمة وعن مجاهد المشكاة الكوة
بلغة الحبشة والقسطاس العدل بالرومية وعن سعيد بن جبير أن الميزان بلغة الروم وذكر
الجواليقي وغيره أن كافورا فارسي وعن ابن عباس فارهين كن هلكا بالنبطية وقال الحسن
هي بالسريانية كذلك وقال أبو زيد الأنصاري هي بالعبرانية وأصلها هينلج أي نعاله وذكر الثعالبي

والجواليقي وآخرون أن الياقوت فارسي وحكى الثعالبي في فقه اللغة أن أباريق فارسية وحكى
أبو الليث في تفسيره أن الأسباط بلغة بني إسرائيل كالقبائل بلغة العرب وقال أبو القسم في لغات
العرب معنى إصري عهدي بالنبطية وحكى ابن الجوزي أن الأكواب الأكواز بها أيضا وعن
الضحاك أنها جرار ليس لها عرى بها أيضا وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة أن الأواه الموقن بلسان
الحبشة وعن عمرو بن شرحبيل أنه الرحيم بلسان الحبشة وقال الواسطي إنه الدعاء بالعبرانية
وذكر الجواليقي والثعالبي أن تنورا فارسي معرب وعن وهب بن منبه قال ما من لغة إلا ومنها في
القرآن شيء قيل وما فيه من الرومية قال فصرهن يقول قطعهن وعن أبي ميسرة التابعي قال في
القرآن من كل لسان ومثله عن سعيد بن جبير وقد روي عن السلف من المعرب في القرآن
غير ما ذكرناه تركناه اختصارا وقد جمع أبو عبيد القسم بن سلام بين القولين فقال والصواب
عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء
لكنها وقعت للعرب فعربتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية
ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال إنها عربية فهو صادق ومن
قال إنها أعجمية فهو صادق وكلامه حسن وهو في الحقيقة تأويل للنفاة وقال الأكثر لا نسلم
أن ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان والجواب أن اتفاق اللغتين بعيد كل
البعد لندوره والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور احتج النافون أولا بما مر
في نفي الأسماء الشرعية من لزوم أن لا يكون القرآن عربيا والجواب الجواب ويجاب أيضا
بالنقض الإجمالي وهو أنه لو تم احتجاجهم للزم أن لا يكون القرآن عربيا لوقوع الأعلام
الأعجمية فيه كإبرهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب ونحوها غير عربية اتفاقا وأما ثانيا فبقوله تعالى
ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فنفى أن يكون القرآن متنوعا
لأن الاستفهام للإنكار والتنوع لازم لوجود المعرب في القرآن فينتفي لانتفاء لازمه والجواب
أنه لا ينفيه أي المعرب قوله تعالى أعجمي وعربي إنما ينفيه لو لم تعينه للازمه الذي
هو التنوع ولا نسلم أن المراد من الآية نفي التنوع عن القرآن إذ المعنى المراد من الآية
الكلام عجمي والمخاطب عربي لا يفهم فيبطل غرض إنزاله الذي هو فهم المخاطب ويدل على أن
المراد ما ذكرناه سياق الآية حيث ذكر إنزال القرآن عربيا وأنه لو أنزل أعجميا لقالوا لولا
فصلت آياته فتمسكوا على ذلك التقدير بكونهم عربا لا يفهمون ذلك الكلام الأعجمي سلمنا
أنه يقتضيه لنفي لازمه أي التنوع فالمنفي من الأعجمي ما لا يفهم وهذه الألفاظ كانوا يفهمونها
فلا يندرج تحت الإنكار

المقصد الثاني من مقاصد هذا الكتاب في السنة

وهي في اللغة العادة والطريقة
أو سنة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه والإكثار منه سواء كان ذلك من الأمور
الحميدة أو غيرها وأما في الشرع فتستعمل في العبادات وفي الأدلة الشرعية فهي في العبادات
تطلق على ما تقدم بيانه في بحث الحكم وهي في الأدلة الشرعية ما صدر عن الرسول عليه السلام منسو

Copyright ... University

اليه نفسه من قول او فعل او تقرير فالقول يتوقف على حجيته وسياق النظر في اقسامه وجهات دلالته ان شاء الله تعالى واما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه ههنا ولما كان الاحتجاج بقول الرسول صلى الله عليه وسلم
وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسئلة في ذلك فقال **مسئلة**
الانبيا عليهم السلام معصومون عن الكباير وعن ما فيه خسة من الصغاير وهو ما يلحق فاعله
بالاراذل والسفل ويحكم عليه بدناة الهمة وسقوط المروة كسرقة لقمة وقيل بل هم معصومون
عن المعاصي مطلقا كبايرها وصغايرها واما ما يتعلق بالتبليغ للاحكام من كذب او اخفا
لما امر بتبليغه او نحو ذلك فاتفاق على انه غير جايز خلافا للباقلاني في الكذب سهوا ونحوها اي مسئلة
العصمة في علم الكلام وحاصل الكلام في هذه المسئلة ان المعصية اما ان تكون فيما يتعلق
بالتبليغ او لا والثاني اما ان تكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا
او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة كشتمة وهمّ بمعصية وكل واحد اما ان
يكون عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها فالاقسام خمسة وكل والحاصل اربعة الاول فيما يتعلق
بالتبليغ والجمهور على وجوب عصمتهم عنها في مقتضى المعجزة كالكذب عمدا او سهوا بعد البعثة
لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة
وهو ممتنع وجوز ابو بكر الباقلاني سهوا اي صح عنه انه لا مدخل له في التصديق المقصود
بالمعجزة واما قبلها فمنعه العدلية عمدا لما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع لهم والامة لهم
الثاني فيما هو كفر وقد اجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها الا ان الازارقة
من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم يقولون
بجواز بعثة نبي يعلم الله انه يكفر بعد نبوته والامامية جوزوا اظهار الكفر تقية عند خوف
الهلاك وهو باطل لانه يفضي الى اخفا الدعوة وترك تبليغ الرسالة لان اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المنافق الثالث الكباير غير الكفر ومن عرف الحشوية من
الامة يمنعونها بعد البعثة سمعا عند جمعهم وعقلا عند العدلية واما قبل البعثة فقال
اكثر الاشاعرة وابو الهذيل من المعتزلة لا يمتنع ان تصدر عنهم كبيرة لعدم دلالة المعجزة عليه ولا
حكم للعقل وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير المفوت
لمصلحة البعثة الرابع في الصغاير المنفرة والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكباير الا انه
يروى عن الجاحظ انه يجوز صدورها عنهم سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه الخامس
الصغاير التي لا توجب النفرة وهي التي لا خسة فيها والجمهور على جوازها قبل البعثة وبعدها
مطلقا ومنعها الامامية مطلقا كغيرها من سائر المعاصي ووافقهم الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
وابو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والسبكي ومنعها ابو علي الجبائي جرءا وتعمدا
فيه من التنفير وسقوط المنزلة وانما تقع منهم بالتاويل منهم واعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم
في النظر او غلط في طرقه ونحو ذلك شبهة يخرجونها عن الجراة الممتنعة عليهم ووافقه والده
قدس الله روحه ومنعها النظام وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب اسوا علم النبي القبح او جهله وانما تعلق

سهوا وعقله منهما فيعذرون لذلك هذا حاصل الخلاف في خطايا الانبيا واستيفا حجج
كل فريق مبسوط في الكتب الكلامية **مسئلة** اختلف في فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هل
هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا ام لا وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من
النظر في تحقيق محل الخلاف ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول ما كان من افعاله عليه
السلام جبليا اي لا يخلو جبلة ذي الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والاكل والشرب
او لم يكن جبليا ولكنه ثبت كونه مختصا به كوجوب الوتر والتهجد والمشاورة والسواك
والاضحية وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والنكاح بلا مهر وشهود والزيادة على اربع
وتحريم خائنة الاعين ونزع لامته حتى يقاتل او لم يكن احدهما ولكنه ثبت كونه بيانا لنص
علمت جهته وجوبا او ندبا او اباحة ويعرف كونه بيانا بالقول نحو صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول مفتقر الى البيان كقطع يد السارق من الكوع
دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكالغسل لليد
مع المرفق بعد نزول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فواضح ان الاول مباح له ولامته
على السوا والثاني لا يشاركه فيه احد من امته والثالث ان حكمه حكم المبين بلا اختلاف فيها
وما عداه اي ما ذكر في الاقسام الثلاثة هو المتنازع فيه فنقول ان وضحت صفته من وجوب
او ندب او اباحة بنص او غيره من الادلة والامارات فامته مثله على المختار وهو قول
ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخي وغيره بنفيه مطلقا الا فيما خصه دليل وقيل امته
مثله في العبادات خاصة دون غيرها من الاداب ومحاسن العادات وهو قول ابي علي
ابن خلاد وقيل حكم ما علمت صفته كمجهولها وفيه اي في مجهول الصفة اربعة مذاهب
الاول الوجوب اي الحمل عليه في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة
وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار السبكي والثاني الندب وهو مروي
عن الشافعي واختاره الجويني والثالث الاباحة وهو مذهب مالك والرابع الوقف وهو
اختيار جماعة من اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه صاحب الفصول
الى اكثر ائمتنا عليهم السلام ولابن الحاجب قول خامس وهو انه ان ظهر قصد القربة فالندب
والا فالاباحة لنا في الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم وجهه على الاطلاق ان السلف
من الصحابة كانوا يرجعون الى فعله عليه السلام من غير تخصيص باب دون باب كتقبيل
الحجر الاسود وقبلة الصائم ووجوب الغسل لالتقا الختانين وغيرها من الوقائع ولم ينكر
عليهم احد فكان اجماعا احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد على الامة بوجوه منها
قوله تعالى واتبعوه وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله بصيغة الامر والامر
ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله فيكون واجبا وهو المطلوب والجواب
لا نسلم ان معنى اتبعوه افعلوا مثل فعله حتما كما ذكرتم بل معنى واتبعوه ونحوه مما يدل على الامر
بالاتباع اما اتبعوه في فعله على وجهه الذي فعله عليه من وجوب او ندب او اباحة او اتبعوه

قوله فقط معنى امتثلوا اوامره وانتهوا عن نواهيه او اتبعوه فيهما اى فى الفعل والقول وعلى
المعاني الثلاثة لا يجب فعل كل ما فعله اما اذا خصصناه بالفعل او عممناه فيهما فلان الاتباع فى الفعل انما يجب
لو علم وجوبه ولا نزاع فيه واما اذا خصصناه بالقول فلانه خارج عن محل النزاع ومنها قوله تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه والامر ظاهر فى الوجوب وفعله من جملة ما آتانا فيكون الاخذ به واجبا
والجواب لا نسلم ان معنى ما آتاكم ما ذكرتم لجواز ان يكون معنى آتاكم امركم بل هو السابق الى الفهم
لمقابلته نهاكم فى قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وفيه من علو المزية فى الفصاحة ما لا يخفى ومنها قوله تعالى
لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر والمعنى من كان يرجو الله واليوم
الآخر فله فى رسول الله اسوة وهو يستلزم بحكم عكس النقيض من ليس له فى رسول الله اسوة فهو لا يرجو الله
فالتأسي واجب لا يجوز تركه لوجوب ملزومه وحرمة لازم نقيضه والجواب ان الاية لا تقتضي التأسي بعموم الافعال
يعني ان معنى التأسي ايقاع الفعل مماثلا لفعله عليه السلام فى الوجه فيتوقف اثبات الوجوب علينا
على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وما ذكرتم من الاحتجاج على وجوب التأسي نقول
بموجبه ولا يضرنا اذ معناه انه يجب علينا ان نفعل كفعله الواجب وان نعتقد ندبيته واباحته
ان كان مندوبا او مباحا ومنها ان الصحابة لما اختلفوا فى وجوب الغسل عند الايلاج قدر الحشفة
من غير انزال بعث عمر الى عائشة يسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فاغتسلنا فاوجبوا الغسل بمجرد فعله ولولا ان فعله واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما احتج عليه
والجواب لا نسلم ايجابهم الغسل بمجرد فعله بل اما لان قول عائشة مبين لآية الجنابة وهي قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فيكون غسله بيانا لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع فى وجوب اتباع مثل هذا
الفعل لكون المبين به واجبا فقوله فاطهروا او لان قولها مفهم للوجوب بقرينة وهي انها سئلت
عنه بعد الخلاف فيه ايجب ام لا فلولا اشعار الجواب بالوجوب لما تطابقا احتج القائلون
بندبيته مثل فعله المجرد فى حق الامة بقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة ولا دلالة
فى الاية الكريمة الا على الرجحان لانتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة والاصل عدم الوجوب وبعضه
قوله لكم لا عليكم فتعين الندب وهذا الاحتجاج مردود بما تقدم فى الجواب على من احتج
بالاية على الوجوب احتج القائلون باباحة مثل فعله المجرد بان الاصل فى الافعال الاباحة
ورفع الحرج عن الفعل والترك الا ما دل دليل على تغييره ولا دليل عليه بل دل الدليل على عدمه
وذلك لان انتفاء الحرمة والكراهة عن فعله كالمعلوم فى حقه لان وقوع ذلك من احاد عدول المسلمين نادر
فكيف باشرف المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم وزيادة الوجوب والندب زيادة بلا ثبت فوجب نفيها
بحكم الاصل والوقوف عند ما هو متحقق به وما ذكروه مدفوع بانهما الغالب من فعله يعني لا نسلم
ان الوجوب والندب زيادة بلا دليل لغلبتهما على افعاله صلى الله عليه وآله وسلم وقلما عدا افعاله احتج
ابن الحاجب بانه ان ظهر قصد القربة ثبت الرجحان والمنع لا يكون الا بدليل والاصل عدمه
والرجحان بلا منع من الترك هو الندب وان لم يظهر قصد القربة فالجواز لبعد المعصية وانتفاء
الوجوب والندب بالاصل وقد يجاب بان ظهور القربة يخرجها عن التجرد عن معرفة الوجه الذي

محل النزاع لان القربة لا تتصور الا اذا ترجح الفعل على الترك وهو مع المنع من الترك بحكم الاصل عين الندب
وما ذكره فى القسم الثاني معارض بانه ان لم يظهر قصد القربة فالندب لان صدوره عنه اغلب من المباح
قطعا والحمل على الاغلب اولى من الحمل على القليل النادر ولم يحمل على الوجوب لانه اغلب منه ايضا
وبعد فرض الاستواء ينتفي الوجوب بالاصل

مسئلة الفعلان لا يتعارضان اصلا لانهما اما
ان يتنافى احكامهما اولا ان لم يتنافيا كان يكونا متماثلين كصلوة الظهر فى وقتين او مختلفين يتصور
اجتماعهما فى وقت كالصوم والصلوة او لا يتصور اجتماعهما فى وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفاء
فى عدم التعارض لامكان الجمع بين احكامهما وان تنافت كصوم فى يوم معين واكل فى آخر مثله فلا
تعارض ايضا لجواز كون الفعل واجبا فى وقت وجائزا فى آخر مع انه لا يكون رافعا ولا مبطلا لحكم
الآخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل دليل على ان ما فعله يجب تكرره عليه
فى مثل ذلك الوقت او على الامة فانه اذا ترك الفعل او ترك الانكار على تاركه من غير عذر كان تركه
دليلا على نسخ حكم دليل التكرار او تخصيصه بشروطهما لا نسخ حكم فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالته فيه حكم قد وجد ثم قد يطلق النسخ والتخصيص
على فعله صلى الله عليه وآله وسلم اذا زال التعبد بمثله عنه او عن الامة بعضا او كلا تجوزا وتوسعا
وان كان معه اى مع فعله صلى الله عليه وآله وسلم قول يخالفه فتعميم الكلام فى هذه المسئلة باعتبار
ما يدل على تكرر الفعل وعلى تأسي الامة به الى اربعة اقسام يجمعها قوله فاما ان لا يدل اى لا
يقوم دليل على تكرر للفعل فى حقه ولا على تأسي الامة به صلى الله عليه وآله وسلم وهذا هو
القسم الاول او يدل عليهما اى على التكرر فى حقه وتأسي الامة به وهذا هو القسم الثاني او يدل
على احدهما اما التكرر فى حقه فقط او تأسي الامة به فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع
وفى كل قسم اما ان يكون القول خاصا به صلى الله عليه وآله وسلم او خاصا بالامة او شاملا له وللامة
فيصير كل قسم ثلاثة وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل او تأخره او لا يعلم شيء منهما فيصير كل
قسم تسعة وقد استوفاها المص الاول من الاقسام الاربعة قد عرفت ان القول اما خاص
به او بنا او عام فاصنافه ثلاثة اولها القول الخاص به عليه السلام وهو اما ان يعلم تقدمه
او تأخره او يجهل التاريخ كما عرفت لا تعارض اى الفعل حال كونه متاخرا اى معلوم التاخر
كان يفعل عليه السلام ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل وذلك لان الفعل لا حكم له فيما بعد ومنه اذ
الفرض عدم التكرار فان تقدم القول كان يقول لا يجوز لي ان افعل كذا مطلقا او فى وقت معين
ثم يفعله مطلقا او فى ذلك الوقت فالفعل ناسخ لحكم القول مع التمكن وذلك بان يفعله بعد
مضي وقت من المطلق او المعين يمكن من امتثال القول فيه والا امتنع لتقدم القول مع فرض وقوع
الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال لما يجيء فى باب النسخ ان شاء الله تعالى وفيه خلاف للاشاعرة
فان جهل التاريخ للقول والفعل فلم يدر ايهما المتقدم ففي المسئلة ثلاثة اقوال احدها وجوب العمل
بالقول فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم وثانيها وجوب العمل بالفعل وثالثها الوقف والسكوت عن الحكم
بتحديهما الى ان يظهر دليل التاريخ واليها الاشارة بقوله فالثلاثة والمختار منها القول كما تقدم فى الفعل

نفيا للنسخ لئلا يقع التعارض المفضي لنسخ احدهما والنسخ خلاف الاصل ولان القول يشمل بعضه
على بعض التقادير والحمل على الجائز على كل تقدير اولى من الحمل على ما يجوز على بعض ويمتنع على
بعض وثانيهما القول الخاص بنا امة محمد صلى الله عليه واله وسلم لا تعارض فعله صلى الله عليه واله وسلم
سوا تقدم او تأخر اذ الفرض عدم وجوب التأسي فلا تعلق للفعل بالامة وثالثها القول العام له
ولامته وهو اما ان يعمهم بطريق التنصيص عليه وعليهم او بطريق الظهور فان كان بطريق التنصيص
فالحكم في تأخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ كما تقدم في القول الخاص به من التفصيل وفي
الخاص بامته من عدم التعارض وان كان بطريق الظهور فقد اشار الى حكمه بقوله الا ان اظاهر فيه صلى
الله عليه واله وسلم فالفعل المتأخر للاتراخي تخصيص لعموم القول واما تأخره مع التراخي فنسخ
لما مر من منع تأخر البيان عن وقت الحاجة ان شاء الله تعالى واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض اذ العموم
عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعد وقته وان جهل التاريخ ففيه الثلاثة الاقوال والمختار القول
لئلا يلزم التخصيص او النسخ وكلاهما خلاف الاصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق
التنصيص والوقف حيث تناوله بطريق الظهور ولم يبين للفرق بينهما وجها التالي من الاقسام
الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه وعلى تأسي الامة به وهو ثلاثة اصناف ايضا اولها
المتأخر من القول والفعل ناسخ للاخر ان كان تأخره مع التمكن وهذا في القول الخاص به
صلى الله عليه واله وسلم اما اذا كان المتأخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان المتأخر القول
فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا نسخ
صلى الله عليه واله وسلم لانه اما ان يتأخر الفعل او يتقدم ان تأخر فهو معصية لمخالفته القول والنسخ
حينئذ بدا وان تقدم كان القول حينئذ عبثا او بدا لدفعه حكم دليل التكرار خلافا للاشعرية في
ذلك كله ولا تعارض بين القول الخاص به صلى الله عليه واله وسلم والفعل المدلول على تأسي الامة به
في حقنا وهو ظاهر فان جهل المتقدم من القول والفعل ففيه الثلاثة الاقوال التي تقدمت واليه
اشار مع بيان المختار منها بقوله فالوقف وذلك للاحتمال ولا وجه للترجيح لان النسخ حاصل
على التقديرين وثانيها في القول الخاص بنا امة محمد صلى الله عليه واله وسلم وهو مثله اي مثل الصنف
الاول ومشابه له في احكامه الا مع جهل التاريخ فسنذكر حكمه ان شاء الله تعالى وتحقيق المماثلة ان المتأخر
من القول او الفعل ناسخ للاخر مع التمكن اما اذا تأخر الفعل فهو مع دليل التأسي ناسخ للقول حقيقة
واما اذا تأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسي ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم
التمكن فلا نسخ لانه ان تأخر الفعل فدليل التأسي عبث او بدا وان تأخر القول فهو ايضا كذلك لرفعه
حكم دليل التأسي والكل غير جائز ولا تعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تأسي
الامة به في حقه صلى الله عليه واله وسلم فان جهل المتقدم فالقول هو المختار لوجوه منها قوله لاستقلاله
في الدلالة على تعدي حكمه الينا فلا يحتاج فيها الى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول
ومنها قوله وعمومه لانه يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل
فانه يختص بالموجود المحسوس فتكون فائدته اقل ومنها قوله والاتفاق على دلالته بخلاف الفعل

فان من الناس من يقول ان الافعال لا يستدل بها ولا تكون بيانا والمتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها
قوله وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل وذلك لان القول مختص بالامة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه
بالكلية بخلاف العكس لان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة دون النبي صلى الله عليه واله وسلم
والجمع بينهما ولو بوجه اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل الفعل اولى في العمل به من القول
لانه يبين به القول مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم بيانا لآيتي الصلوة والحج
والمبين للشيء اكد في الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة وغيرها فان من رام التعليم
واراد المبالغة في ايصال ما يقوله الى فهم المتعلم استعان بالاشارة والتخطيط والتشكيل
والاشكال ولولا ان الفعل اقوى دلالة لما كان كذلك ورد بمنع كون المبين للشيء اكد
في الدلالة من ذلك الشيء وعليه ما ذكره هو انه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول
ايضا ورجح بان البيان بالقول اكثر فان مستند الاحكام الاقوال لا الافعال ولو سلم
التساوي بينهما رجح القول بما ذكر من الوجوه الاربعة لسلامتها عن المعارض فان الدليلين
من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل من جنس اخر على وفق احدهما مرجح له وقيل المختار
الوقف لان كل واحد منهما يجوز تقدمه فيكون منسوخا وتأخره فيكون ناسخا فينبغي ان
يتوقف دفعا للتحكم كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه واله وسلم والقول بالوقف هنا
ضعيف للتعبد بالعمل بالقول او الفعل وفي الوقف هنا ابطال العمل ونفي التعبد بخلاف
التوقف في حق الرسول صلى الله عليه واله وسلم لعدم تعبدنا به وثالثها الكلام في العام له صلى الله
عليه واله وسلم ولامته وهو نسخا وجهل تاريخا كهذا اي هو كالصنف القريب وهو حيث كان
القول مختصا بالامة في احكام النسخ وجهل التاريخ لا في نفي التعارض وتفصيل ذلك ان المتأخر
من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن الى اخر ما ذكرها هناك سوا تناوله القول بطريق الظهور
او التنصيص مطلقا لا يقال اذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ ففعله صلى الله عليه واله وسلم
تخصيص للعموم وسوا تقدم او تأخر او تقارن كما يجي ان شاء الله تعالى في مسئلة بنا العام على الخاص
لانه يقال يستلزم ان يكون المتأخر من العام ودليل التأسي عبثا او بدا بلى قد يمكن ذلك في
صورة نادرة وهي ان يطول بالاخر دليل التأسي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصا
ودليل التأسي ناسخا وان المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة له لكن
تقرير الوجه الرابع ههنا ادق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لا هناك
ولكنه لا يبطله بالكلية لانه لا يبطل ما قد وقع من الافعال قبله وبعض المتأخرين ذهب
في هذا الطرف الى التوقف في حقه وترجيح القول في حق الامة الثالث من الاقسام الاربعة
وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي به ثلاثة اصناف احدها القول
الخاص بنا وهو لا يعارض فعله صلى الله عليه واله وسلم لعدم تعلق الفعل بالامة والاخر ان
القول الخاص به صلى الله عليه واله وسلم والعام له ولامته نصا فيه والكلام فيهما كالكلام في
اصناف القسم الثاني في جميع الاحكام بقي الكلام في العام له بطريق الظهور وهو ... فانه

لانه صلى الله عليه وآله وسلم ... (حواش كثيرة في الهوامش)

Copyright King Saud University

المتأخر ناسخ مع التراخي وانه لا تعارض بين القول والفعل في حق الامه لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم [illegible]

[illegible] الرابع من الاقسام

الاربعه وهو حيث دل دليل على تاسي الامه به دون التكرار وانه اصناف احدها القول الخاص

وحكمه كاول اصناف القسم الاول والاخران وهما الخاص بنا والعام والحكم فيهما انه لا تعارض في

حقه القول الخاص بنا الفعل مطلقا سوا تقدم او تاخر وهو ظاهر وكذلك القول العام له

ولامته لا يعارض في حقه الفعل ان تاخر لان الغرض عدم تكرار الفعل وقد وقع منه صلى الله عليه

وآله وسلم مره وان تقدم فكاول الاول اي فالكلام فيه في حقه صلى الله عليه وآله وسلم كاول اصناف القسم

الاول في نسخ الفعل له مع التراخي والا امتنع سوا كان نصا فيه او لا لانه لا يكون الفعل مع عدم

التراخي تخصيصا له عن عموم القول اذا كان تناوله له بطريق الظهور لانه تعالى قد صار الفعل مع

دليل التاسي عاما معارضا للقول العام ولا يجوز الا بتراخ اللهم الا ان يكون دليل التاسي

متراخيا عن الفعل جاز ان يكون الفعل في حقه تخصيصا ودليل التاسي في حقنا ناسخا وحكم

الخاص بنا والعام في حقنا ان المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن والا امتنع

كما سبق وهذا انما يصح اذا كان المتاخر من قوله او فعله قبل صدور الفعل المطابق للسابق

منهما من الامه وذلك بان يكون الوقت موسعا واما بعده اي بعد الفعل من الامه فالحكم انه لا

تعارض في حقهم سوا تاخر القول او الفعل اذا التقدير عدم دليل التكرر فلا يثبت الفعل على وفق

الدليل الا مره وقد وجد ولا نسخ فان جهل المتاخر فالقول هو المختار من المذاهب الثلاثه

لما تقدم من الوجوه المرجحه له على الفعل

مسئله في بيان حجيه تقريره صلى الله عليه وآله وسلم

والخلاف فيها ولنلخص اولا محل النزاع فنقول اذا علم الرسول عليه السلام بفعل صدر عن مكلف

سوا فعله بين يديه او لا فلا يخلو اما ان يكون مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه

علم منه ذلك وبان الانكار لا ينفع في الحال او لا فان علم انكاره له وذلك كمضي كافر الى الكنيسه

فلا اثر لسكوته ولا دلاله له على الجواز اتفاقا وان لم يعلم انكاره له من قبل فلم ينكره مع

وقوعه من المكلف فان لم يكن قادرا على الانكار فلا اثر لسكوته ايضا بالاتفاق وان كان قادرا

على الانكار فلا اثر لسكوته ايضا بالاتفاق وان كان قادرا فانه اي ترك الانكار منه صلى

الله عليه وآله وسلم لذلك الفعل يدل على جوازه اي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقا

ومن غيره ايضا اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعه على المختار سوا سبق ذلك الفعل

تحريم له او لا ولكنه ان سبق تحريم له فنسخ اي فالتقرير نسخ لذلك المحرم خصوصا او عموما

وذهب قوم الى ان الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده واخرون الى ان تقريره لا يدل على شي من

الجواز والنسخ والحجه لنا على الجواز انه يجب ان يكون كذلك والا لزم ارتكاب محرم من

الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم واللازم باطل وان

فرض كونه من الصغائر لعصمته صلى الله عليه وآله وسلم عما يتعلق بالاحكام من المعاصي مطلقا

سبق هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر فان استبشر فاوضح اي فهو اوضح في الدلاله على الجواز

وبها اي بترك الانكار والاستبشار تمسك الشافعي في القيافه اي في اثبات كونها مستند الانساب

ومسلكا حقا في ذلك وهي الاهتدا التي يقال قاف الاثر قيافه اذا اهتدى له والقائف جمع القافه

وهو من يعرف الاثار وجعلها مصدرا كالقيافه غلط مشهور ومتمسك الشافعي رضي الله عنه قصه

المجزز المدلجي روي انه مر بزيد بن حارثه واسامه وقد ناما في قطيفه وغطيا رؤسهما وبدت اقدامهما

فلما راى ذلك قال هذه الاقدام بعضها من بعض فلما ذكرت القصه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم سر بذلك سرورا

عظيما وسببه ان اسامه كان اسود وزيد كان ابيض وكان المنافقون يتعرضون للطعن في نسب اسامه

فلما الحقه المجزز المدلجي بزيد سر عليه السلام بذلك ودخل على عائشه واسارير وجهه تبرق من الفرح فقالت

عائشه يا رسول الله انت احق بقول الهذلي ❊ واذا نظرت الى اسره وجهه ❊ برقت كبرق العارض المتهلل ❊

فقال الم تري الى مجزز كيف مر على اسامه وزيد وحكى لها القصه ورد على الشافعي بان ترك الانكار

لا نسلم انه لكون الطريق التي استند اليها المدلجي في قوله الحق حقا بل لموافقته الحق في القول

دون الطريق اذ الشرع كان حاكما بالحاق اسامه بزيد وصار كما لو قال فاسق هذه الدار لفلان

يعزوها الى مالكها وصاحب اليد عليها فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكما باقوال

الفسقه في محل النزاع والاحتياج الى اقامه البينات ولا نسلم ان الاستبشار الحاصل من الرسول صلى

الله عليه وآله وسلم حين بلغه قول المدلجي لاجل حقيه طريقه اذ المعلوم انه لالزام الخصم لان رجوع

العرب الى اقوال القافه معلوم لا ينكر فلما اتى المدلجي وهو قائفهم بما يكذبهم ستر ما سائهم واجيب

عنهما بان ترك انكاره عليه السلام واستبشاره كما يدل لا على حقيه المقرر يدل على حقيه طريق

ثبوته اذ لا يجوز له ترك الانكار على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق ولا الاستبشار لايهامه

جوازه وجواز طريقته لاستحاله جواز الشي دون طريقه واذا لم ينكر على قول المدلجي بل استبشر به

دل على حقيه طريقته وهو القيافه وقد يجاب بان قول المدلجي قد عرف حقيته المسلمون من غير

طريق التقرير ولم يكن سكوته صلى الله عليه وآله وسلم واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايهام

جواز طريقته بل لالزام منافقي العرب وادحاض مقالتهم وطعنهم في الدين واهله بما لا يسكتهم

سواه ولا يلزم انكارها اي القيافه لظهور انها ليست طريقا شرعيه ويدل على ذلك انها لو كانت

طريقا لما سكت عنها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع تكرر غمز المنافقين في نسب اسامه وقصدهم

بذلك اذاه صلى الله عليه وآله وسلم وتمكنه في الحاقه اسامه بزيد ولطلبها اشد الطلب ولما سكت

عنها ولم يطلبها مع الحاجه اليها علم انها ليست طريقا شرعيه فلم يجب انكارها وحكم مجزز في قيافته

كحكم كافر في مضيه الى كنيسه مما علم ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم منكر له على الاجمال لما اشتهر

من سعيه في اماته طرق المشركين وبعده عن متابعتهم وعلو شانه عن سلوك طرائقهم وتتبع اثارهم

المقصد الثالث في الاجماع الاجماع في اللغه العزم ومنه قوله تعالى

فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل

اى لم يعزم ويقطع بالنيه والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه **وهو في**
اصطلاح اهل الشرع نوعان **عام للامه وخاص ببعضها الاول اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر على امر**
فقوله اتفاق المجتهدين يشمل اتفاقهم اعتقادا وقولا وفعلا وسكوتا وتقريرا ويخرج المقلد اذ لا يعتد
على الاصح بمخالفته ولا موافقته وقوله من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم يخرج المجتهدين من ارباب الشرائع
السالفة واما الايمان ففي اشتراطه خلاف يطلع عليه قريبا ان شاء الله تعالى وقوله بعده يخرج اتفاقهم في
عصره لانه ان وافقهم فالحجة قوله او تقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم دونه وقوله في عصر يعني
اى عصر فيندرج فيه اتفاق مجتهدي كل عصر ولو لم يذكره لاوهم انه لا ينعقد الا باتفاق مجتهدي كل
الاعصار الى يوم القيمة لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ما هو المختار من عدم اشتراط انقراض
العصر وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يجيء ان شاء الله تعالى وقوله على امر يشمل الديني كالصلوة والزكوة
والدنيوي كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعية والعقلي الذي لا تتوقف حجيته عليه والاول
متفق عليه والاخيران مختلف فيهما وسيجيء بيان ذلك ان شاء الله تعالى **والنوع الثاني** من نوعي الاجماع هو
الاتفاق من العترة كذلك اى كالنوع الاول فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
بعده في عصر على امر والمراد بالعترة الذين قولهم حجة علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان
منتسبا الى الحسنين في كل عصر فان قيل ذكر اهل اللغة ان العترة نسل الرجل ورهطه وعشيرته الادنون
وهو لا يقتضي تخصيص عترة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمن ذكرتم قلنا سيأتي في الاستدلال على حجية
اجماعهم ما يدل على ان المراد بعترته صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيته وان علما عليه السلام منهم **مسئلة**
بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف اما ثبوته فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في امكان
اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فذهب الجمهور الى امكانه والاقلون كالنظام
وبعض الروافض الى امتناعه واليه الاشارة بقوله **قيل محال** واحتجوا اولا بان اتفاقهم
على حكم فرع تساويهم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع **لانتشارهم** في مشارق الارض ومغاربها **فيمتنع**
نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف على المحال محال **ورد** ما احتجوا
به **بالمنع** اى لا نسلم ان الانتشار يمنع النقل عادة انما يمنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث
ولا يطلب وليسوا كذلك **لجدهم** في الطلب **وقوة بحثهم** عن الادلة والاحكام وايضا لا نسلم ان
اتفاقهم في نفس الامر فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم لامكان الاتفاق بدون النقل المذكور نعم
علمنا باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو غير النزاع **قيل** في الاحتجاج على امتناعه ثانيا بانه لو
وقع لكان عن مستند لما يجيء ان شاء الله تعالى وحينئذ **مستنده اما قاطع فيجب نقله عادة** لان العادة تحيل
عدم نقله لتوفر الدواعي على نقله واستحالة تواطؤ الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم ينقل علم
انه لم يوجد **او ظني فيمنع الاتفاق عليه عادة** لاختلاف القرائح وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على
اكل نوع من الطعام معين في وقت واحد ولا فرق بين القطعي والظني بالاتفاق **ورد بانهم** لم
... الطرفين ولا نسلم وجوب نقل المستند القاطع عادة **اذ قد يستغنى عنه** اى عن نقله بالاجماع عليه
لانه اقوى منه لعدم احتماله النسخ بالذات ولارتفاع الخلاف المحوج الى النقل الاول **ولا نسلم امتناع الاتفاق**

عن الظني عادة اذ **قد يكون** الظني **جليا** فيحصل الاتفاق والقياس على اكل الطعام
معين في وقت واحد بعيد لعدم الصارف بخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة واما
العلم به فالقائلون بامكان انعقاده اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون
وقيل بل **يمتنع العلم به** عادة وهو مروي عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه انه قال من ادعى وجود
الاجماع فهو كاذب وذلك **لانتشارهم** في الاقطار فلا يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب
انه حكم في المسئلة المعينة بالحكم المعين **او خفاء بعضهم** بحيث لا يعلم وجوده البتة وهذا او ما قبله
معلوم فان من انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم **او رجوعه** اى
رجوع بعضهم عما افتى به **قبل فتوى الاخر** فينتفي انعقاد الاجماع **او نحو ذلك** مما يمنع العلم بوقوعه
كانقطاع بعضهم عن الناس بعد العلم بوجوده ولا يعلم له خبر او خموله ولا يعرف كونه مجتهدا مع كونه
في نفس الامر كذلك او كذبه فيما افتى به لعذر ما او انسيه منها او موقوفها او غير ذلك ويجوز احدها
ذكر بانه يمنع من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف يتحقق بعضها **وليس** في الحوادث عادة وهذا
الاحتجاج **تشكيك** لانه مصادم للضروري **فانا نعلم قطعا من السلف الاجماع على تقديم الدليل القاطع على**
الدليل **المظنون** وعلى ان المشرك لا يغفر له وقد اجيب عنه بان هذه الاحتمالات منتفية في ايام الصحابة
لانهم كانوا قليلين محصورين مجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه
واما نقله فالقائلون بامكان معرفته اختلفوا في امكان نقله والاكثرون على جوازه **وقيل** بل **يمتنع**
نقله الى من يحتج به عادة **اذ الاحاد لا تفيد** القطع المطلوب حصوله من الاجماع فيتعين
التواتر اذ لا طريق للنقل غيرهما **والتواتر بعيد** حصوله لوجوب استواء الطرفين والواسطة
بل العادة تحيل مشاهدة اهل التواتر لكل واحد من المجتهدين شرقا وغربا والسماع منهم والنقل عنهم
الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا **وهو** اى هذا الاحتجاج **ايضا تشكيك**
لمصادمته الضرورة اذ يعلم قطعا من الصحابة والتابعين بالتواتر الذي لا شبهة فيه الاجماع على
تقديم القاطع على المظنون وعلى ان المشرك لا يغفر له **على انه** يكتفى في نقل الاجماع بالاحاد
ولا يشترط التواتر في نقله على الاصح واشترطه الغزالي وبعض الحنفية لنا انه **كالسنة**
ومنها ظني الدلالة وظني الدلالة لانه المنقول احادا فيجب العمل به قطعا فالاجماع القطعي الدلالة
المنقول كذلك اولى في وجوب العمل به لان الاول ظني واحتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر
من احتماله في مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون دلالة وسندا فثبوته بالمقطوع
دلالة اولى واما الظني من الاجماع فكالسنة سواء قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره
كما نقل عن احمد ولا يبعد ظنا قلنا ممنوع بل وجدان الظن من نقل احاد التابعين لاجماعات الصحابة
واقع قطعا كوجدانه من نقلهم للاخبار **مسئلة وهو حجة** شرعية عند اكثر المسلمين خلافا
للنظام وبعض الخوارج والامامية وان حكي عنهم الوفاق على كونه حجة فليس لكونه اجماعا بل لاشتماله
على قول الامام المعصوم والادلة على حجيته كثيرة من الكتاب والسنة والمعقول وقد استقصينا
في هذا الكتاب ما ذكروه من ادلة المعقول لما يرد عليها من الاسئلة التي لا تندفع الا بتكلف وذكرنا ما هو

Copyright ... University

معتمد عليه من الادله النقليه فعلنا هو حجه لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وسات مصيرا وجه الدلاله ان الله تعالى جمع بين المشاقه للرسول صلى الله
عليه واله وسلم واتباع غير سبيلهم اي المومنين في الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فلزم ان يكون
غير سبيل المومنين محرما والا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقه في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال
في وعيد بان نقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا
واسطه بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجه لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول او
الفعل او الاعتقاد وهو اي هذا الاحتجاج الماخوذ من هذه الايه الكريمه ظني لانه معترض عليه بوجوه كثيره
منها ان الايه تدل على نقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل المومنين وسبيلهم التمسك بالدليل لا
بالاجماع فلا يجب التمسك بالاجماع ويويده ان السبيل في اللغه الطريق فاطلاقه على الدليل اولى واقرب من اطلاقه
على الاتفاق لمشاركته الطريق في الايصال ومنها ان منطوق الايه تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لا يستلزم
وجوب اتباعهم لثبوت الواسطه وهي ترك الاتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم وافرادها قوله لاحتمال التخصيص بان يريد
سبيلهم في مطاوعة الرسول صلى الله عليه واله وسلم وترك مشاقته او في مناصرته او في التاسي به في الاعمال او دعاته
صاروا مومنين وهو الايمان بالله ورسوله واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما
يثبت بالاجماع لان غيره من ادلة التمسك لا يخلو عن قدح فلو اثبت حجيه الاجماع به لزم الدور وايضا
اثبات الاصل الكلي بدليل ظني لا يجوز ومن الادله المعتمده في اثبات حجيه الاجماع قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امه وسطا لتكونوا شهدا على الناس وتقريره ان الله سبحانه عدل هذه الامه لانه تعالى جعلهم وسطا
وقد قال الجوهري الوسط من كل شي اعدله ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهدا والشاهد لابد ان يكون عدلا
وهذا التعديل للامه وان لزم منه تعديل كل فرد منها لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن الكل
فعن نعلم بالضروره خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا
واعترض بان العداله فعل العبد لانها عباره عن ادا الواجبات واجتناب المقبحات والوسط فعل الله
لقوله جعلناكم امه وسطا فيكون الوسط غير العداله لان المعدل لا يجعل الرجل عدلا بل يخبر عن
عدالته ولو سلم فالمراد تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيمه بان الانبيا بلغوهم الرساله كما نص عليه
اكثر المفسرين وعداله الشهود انما تعتبر وقت ادا الشهاده لا قبلها فيكون الامه عدولا في الاخره لا
في الدنيا ولو سلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين عند نزول الايه لان خطاب من لم يوجد محال فالايه
تدل على ان اجماعهم حق لكنا لا نعلم بقا جميعهم باعيانهم الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم
فلا يثبت حجيه الاجماع سلمنا لكن المراد بالعداله اجتناب الكباير فقط فيحتمل ان الذين اجتمعوا عليه
خطا لكنه من الصغاير ولا يقدح ذلك في عدالتهم سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا دلاله في الايه على
وجوب الاتباع والمجتهد لا يلزم ان يتبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا اخر وان
قلنا ان كل مجتهد مصيب ومن الادله على كون الاجماع حجه وهو الدليل المعول عليه ما تواتر معنى عن
الرسول صلى الله عليه وسلم وحصل العلم به من عصمة جماعه هذه الامه عن الخطا وان الحق لا يخرج عنها الى يوم القيمه
فمن ذلك قوله عليه السلام لن تجتمع امتي على الضلاله ابدا فعليكم بالجماعه فان يد الله مع الجماعه اخرجه

وصح ابن حبان

الطبراني في الكبير عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه واله وسلم لن تزال طائفه من امتي على الحق ظاهرين على الحق
لا يضرهم من خذلهم وفارقهم حتى ياتي امر الله رواه الروياني وابن عساكر عن عمران بن حصين وقوله صلى الله عليه وسلم
يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين
رواه زيد بن علي في مجموعه عن ابايه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه واله وسلم وقوله صلى الله عليه واله وسلم من
فارق الجماعه شبرا فقد خلع ربقه الاسلام من عنقه اخرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم في مستدركه
عن ابي ذر ونحوه اي نحو ما ذكرناه من الاحاديث النبويه فمن ذلك ما اخرجه ابو داود عن ابي مالك
الاشعري عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى اجاركم من ثلاث خلال الا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا
والا يظهر اهل الباطل على اهل الحق والا تجتمعوا على ضلاله وابن ابي عاصم عن انس انه صلى الله عليه واله وسلم
قال ان الله قد اجار امتي ان تجتمع على ضلال والترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه واله وسلم
انه قال لا تجتمع امتي على ضلاله ويد الله تعالى على الجماعه من شذ شذ الى النار وابن ماجه عن ابي
هريره انه صلى الله عليه واله وسلم قال لا تزال طائفه من امتي قوامه على امر الله لا يضرها من خالفها والحاكم
في مستدركه عن عمر انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال لا تزال طائفه من امتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعه
واخرج ايضا عن عمر انه صلى الله عليه واله وسلم قال لا يزال هذا الدين قايما يقاتل عليه عصابه من المسلمين
حتى تقوم الساعه والبخاري ومسلم عن المغيره انه صلى الله عليه واله وسلم قال لا يزال طائفه من امتي ظاهرين
حتى ياتيهم امر الله وهم ظاهرون ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه صلى الله عليه واله وسلم
انه قال لا يزال طائفه من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى ياتي امر الله وهم كذلك
ومسلم عن عقبه بن عامر انه صلى الله عليه واله وسلم قال لا تزال عصابه من امتي يقاتلون على امر الله
قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تاتيهم الساعه وهم على ذلك واحمد في مسنده وابو داود والحاكم
في مستدركه عن عمران بن حصين انه صلى الله عليه واله وسلم قال لا يزال طائفه من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على
من ناواهم حتى يقاتل اخرهم الدجال ه واحمد وابو جرير عن ابي هريره انه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا تزال
لهذا الامر عصابه على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى ياتيهم امر الله وهم على ذلك ه ومسلم عن جابر بن سمره
عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لن يبرح هذا الدين قايما تقاتل عنه عصابه من المسلمين حتى تقوم الساعه
وابن عساكر عن جابر وابن قانع وابن عساكر وابن حبان عن قتاده عن انس انه صلى الله عليه واله وسلم قال لا
تزال طائفه من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمه ه وابو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن
زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا تزال طائفه من امتي يقاتلون على الحق حتى ياتي امر الله ه
واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا تزال طائفه من امتي على الحق ظاهرين
الى يوم القيمه ه وابو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال
لا تزال طائفه من امتي يقاتلون على الحق حتى ياتي امر الله ه واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم عنه صلى الله
عليه واله وسلم انه قال لا تزال طائفه من امتي على الحق ظاهرين ه وابو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه
صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا تزال طائفه من امتي على الحق منصورين حتى ياتي امر الله ه والطبراني
في الكبير عن جابر بن سمره عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا يبرح هذا الدين قايما تقاتل عليه عصابه

معتمد عليه من الادلة العقلية فعلنا هو حجة لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة ان الله تعالى جمع بين المشاقة للرسول صلى الله
عليه وآله وسلم واتباع غير سبيلهم اي المؤمنين في الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون
غير سبيل المؤمنين محرما والا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال
في وعيد بان تقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا

وصححه ابن حبان

الطبراني في الكبير عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لن تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين على الحق
لا يضرهم من خذلهم وفارقهم حتى ياتي امر الله رواه الروياني وابن عساكر عن عمران بن حصين وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين
رواه زيد بن علي في مجموعه عن ابائه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من
فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه اخرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم في مستدركه
عن ابي مالك
هلكوا جميعا
عليه وآله وسلم

نعم الزاد ... [illegible]

حقيقة الفحوى هو مفهوم الموافقة اي المفهوم
الموافق حكمه لحكم المنطوق وفحوى الكلام في الاصل معناه
ومذهبه كما في القاموس ... التنبيه في البيانات

حقيقة البحث هو اطلاق اسم اللازم وارادة الملزوم
وذلك لان البحث اثبات المحمولات للموضوعات
او نفيها عنها وهذا يستلزم النظر وهو توجيه العقل
لاحوال المنظور فيه اما ان اريد البحث عما يشمل التامل
في احواله كان متحدا هو والنظر حينئذ

Copyright © King Saud University

وصحح ابن حبان

الطبراني في الكبير عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **لن تزال** طائفة من أمتي على الحق ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم وفارقهم حتى يأتي أمر الله رواه الروياني وابن عساكر عن عمران بن حصين وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **يحمل هذا العلم** من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين رواه زيد بن علي في مجموعه عن آبائه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **من فارق الجماعة** شبرا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه أخرجه أحمد بن حنبل وأبو داود والحاكم في مستدركه

سال الدال على كبر المعصية لمخالفة ذلك السبيل هو كونهم أجمعوا على معناه ولولاه ذلك لم نقطع بالكبر لأن نعرف السبيل وسلوكهم بعضنا والآخرين لبعض لا يقتضي الكبر أما عند المصوبة فظاهر وأما عند من يرى تعدد الخطية فلكون المخالف معذورا فلم يبق المقتضي للكبر غير الاجماع على كون ذلك السبيل هو الحق وما عداه باطل قطعا

لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى **ويتبع غير سبيل المؤمنين** نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه الدلالة أن الله تعالى **جمع بين المشاقة** للرسول صلى الله عليه وآله وسلم **واتباع غير سبيلهم** أي المؤمنين **في الوعيد** حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما والا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد إذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بأن تقول مثلا إن زنيت وشربت الماء عاقبتك وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه لا

حقيقة الاستعارة بالفعل إذا حذف المشبه وأداة التشبيه وقامت قرينة على المراد صار استعارة بالفعل

Copyright © King Saud University
University 1957

من المسلمين حتى تقوم الساعة واخرج ايضا عن معوية عن يزيد بن ارقم لا يزال الناس طائفة من امتي يقاتلون على الحق
حتى يأتيهم الامر خ والبخاري ومسلم واحمد عن معوية عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا يزال طائفة من امتي قائمة
بامر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي امر الله وهم ظاهرون على الناس ح ومسلم واحمد عن جابر
عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا تزال الطائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم
فيقول اميرهم صل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله لهذه الامة ح والترمذي عن ابن عباس عنه صلى الله
عليه واله وسلم انه قال يد الله على الجماعة وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال اثنان خير من واحد
وثلاثة خير من اثنين واربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة ولن يجمع الله عز وجل
امتي الا على هدى واخرج احمد عن رجل عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال ايها الناس عليكم بالجماعة واياكم
والفرقة واخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر والحاكم ايضا عن ابن عباس عنه صلى الله عليه واله وسلم انه
قال لا يجمع الله عز وجل امر امتي على ضلالة ابدا اتبعوا السواد الاعظم يد الله على الجماعة من شذ شذ في
النار واخرج الطبراني في الكبير عن عرفجة عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال يد الله على الجماعة والشيطان
مع من خالف الجماعة يركض واخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال من فارق
المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن مات وليس عليه امام فميتته ميتة جاهلية ومن
مات تحت راية عمية يدعو الى عصبية او ينصر عصبية فقتلته جاهلية ط واخرج الحاكم في مستدركه عن
عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبرا دخل النار ح والنسائي عن [illegible] عنه صلى الله
عليه واله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبرا فارق الاسلام ح والنسائي وابن حبان في صحيحه عنه صلى الله
عليه واله وسلم قال ستكون بعدي هنات وهنات فمن رأيتموه فارق الجماعة او يريد ان يفرق امر
امة محمد كائنا من كان فاقتلوه فان يد الله على الجماعة وان الشيطان مع من فارق الجماعة يركض
وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغا عظيما احتج المخالفون بحجتين قالوا اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يرجع في تبيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره وقالوا ثانيا قال الله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرجع غير الكتاب والسنة والجواب عن الاول
نسلم ان المراد ما ذكروه لان كون القران تبيانا لكل شيء لا ينافي كون غيره تبيانا لبعض الاشياء او كلها
والا لزم ان لا تكون السنة دليلا بعين ما ذكر والخصم لا يقول به واعترض بان تبيان المبين محال
فيحصل التنافي واجيب بان كل واحد يكون تبيانا على سبيل البدل فلا يلزم تبيان المبين والا
امتنع العمل بالسنة وايضا فان الادلة الشرعية كلها معرفات مبينات للاحكام الشرعية ولا امتناع
في اجتماع المعرفات والمبينات على شيء واحد وانما الممتنع اجتماع العلل المؤثرة الحقيقية المستقلة على
معلول واحد بالشخص وعن الثاني بان الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون الاجماع
مردودا اليهما لكونهما مستنده فهما اصلان له وبان الاية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه
ولا نزاع فيما اجمع عليه وان سلم ما ذكروه في الاولين كان غايته الظهور والظاهر لا يقاوم القاطع

مسألة في ذكر الخلاف في اجماع العترة وادلة الفريقين فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله
البصري وغيرهم ورواية عن القاضي عبد الجبار واجماع العترة حجة والاكثرون على انه ليس بحجة والى

هو الاول والدال عليه من الادلة من الكتاب والسنة المتواترة اما الكتاب فقوله تعالى قوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ووجه الدلالة انه تعالى اخبر مؤكدا بالحصر بارادته
اذهاب الرجس عن اهل البيت وتطهيرهم تطهيرا تاما وما يريده الله تعالى من افعاله واقع قطعا فثبت ذهاب
الرجس عنهم وطهارتهم عنه الطهارة التامة والرجس المطهر عنه ليس الا ما يستحق من الاقوال
والافعال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه الحقيقي لا يخلو عنه احد منهم وليس المراد ذهابه
عن كل فرد ولان المعلوم خلافه فوجب ان المقصود ذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب وليس المراد باهل
البيت ازواجه صلى الله عليه واله وسلم فقد بين المراد به في احاديث كثيرة بالغة حد التواتر على ان الاهل اذا
اضيف الى البيت لم يتبادر منه الازواج فان قيل قد جاء في بعض الاحاديث ما يقتضي دخول نسائه
في اهل بيته مثل قوله جوابا لام سلمة في قولها اما انا من اهل البيت قال بلى ان شاء الله وقوله بلى فادخلي في الكسا
قالت فدخلت في الكسا بعد ما قضى دعاءه لابن عمه ولابنته ولابنيه قلنا روايات مستفيضة دفعها عن الدخول
معهم بقوله في رواية انك على خير وفي رواية انك الى خير وفي رواية انت على مكانك وانت على خير
وفي رواية انك الى خير انت من ازواج النبي وفي رواية مكانك فانك على خير وغير ذلك اكثر ولو سلم
التساوي وجب الجمع بين الدليلين وقولها بعد ما قضى دعاءه صريح في خروجها عن قوله
اللهم هؤلاء اهل بيتي الخبر على اختلاف الروايات وبه يحصل الجمع ويؤيد ذلك ان سؤالها بقولها
وانا معهم وجوابه لم يقع الا بعد قضي الدعاء في جميع الاخبار فلا تعارض لان دفعها لكونها ليست من
اهل البيت وادخالها تطييبا لنفسها لا يقتضي ولو سلم انها من اهل البيت فخروجها عن الدعا بذهاب الرجس
والطهارة كاف في حجية اجماع من عداها لا يقال اختلاف روايات الخبر تقتضي سقوطه لانه يقال
يبعد عادة ان يروي العدد البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ
المحدثين خبرا ساقط المعنى فيجب حملهم على السلامة مهما امكن كما قال الشيخ محب الدين الطبري الشافعي
في ذخائر العقبى الظاهر ان هذا الفعل تكرر منه صلى الله عليه واله وسلم في بيت ام سلمة يدل عليه اختلاف
هيئة اجتماعهم وما جللهم به ودعائه لهم وجواب ام سلمة ويحقق ما قاله في ذخائر العقبى روايته عن
عائشة وزينب فان قيل اذا لم يرد به نساء النبي صلى الله عليه واله وسلم ولا دخلن في المراد كان المعنى و[illegible]
الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله فان العترة اجماعهم حجة وهو غير ملايم لا يقع مثله في
القران قلنا لا يلزم التنافر من عدم دخولهن اذ لا شك في حسن تخصيصهن بالذكر وتمييزهم بخطاب [illegible]
لما وضح قدرهن وتعليل ذلك باتصالهن برسول الله صلى الله عليه واله وسلم وبالاولاد الذين طهرهم الله
واذهب عنهم الرجس يوضح ما ذكرناه ان اكثر الرواة والمفسرين على ان الاية لم تنزل في نساء النبي صلى الله
عليه واله وسلم ولم يردن بها ولو كان منافرا لما اطبقوا عليه فمن ذلك ما رواه ابو طالب عليه السلام في
اماليه بالاسناد الى ام سلمة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم اخذ ثوبا فجلله على علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام ثم قرا هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجئت
لادخل معهم فقال مكانك انك على خير وفي كتاب المحيط بالامامة للشيخ الامام ابي الحسن علي بن الحسين
بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

وطهركم تطهيرا في بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بكسا وقال اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قال وام سلمة على باب البيت فقالت يا رسول
الله وانا قال انت الى خير وفيه بالاسناد الى عمرة بنت افعى قالت سمعت ام سلمة ام المومنين رضي الله عنها تقول
نزلت هذه الاية في بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وفي البيت سبعة
جبريل وميكائيل عليهما السلام ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وانا على باب
البيت جالسة فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت قال انك على خير انك من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم
واخرج مسلم عن عايشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه مرط مرحل اسود فجا الحسن فادخله
ثم جا الحسين فادخله ثم جات فاطمة فادخلها ثم جا علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا واخرج الترمذي عن ام سلمة رضي الله عنها قالت نزلت هذه الاية وانا جالسة على
باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم بكسا وقال اللهم ان هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك الى خير وانك من ازواج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واخرج
ايضا عن انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وفي كتاب شواهد التنزيل للحاكم الامام ابي القسم الحسكاني المحدث النيسابوري
رحمه الله باسناده الى انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر
اذا خرج الى صلوة الفجر يقول الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
اخرجه عن انس من سبع طرق وعن ابي سعيد الخدري وعن ابي الحمرا خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من طرق عديدة بالمعنى واكثر اللفظ ولم يخالف في بعضها الا في عدد الاشهر وفيه بالاسناد من طريقين
الى البراء بن عازب قال جا علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال
بردائه وطرحه عليهم وقال اللهم هولاء عترتي وفيه بالاسناد الى جابر بن عبد الله الانصاري ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم دعا عليا وابنيه وفاطمة فالبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هولاء اهلي هولاء اهلي وفيه
بالاسناد عن جابر ايضا قال نزلت هذه الاية على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليس في البيت الا فاطمة والحسن
والحسين وعلي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
اللهم هولاء اهلي وفيه بالاسناد الى الحسن السبط عليه السلام قال لما نزلت اية التطهير جمعنا رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم في كسا لام سلمة خيبري ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي وعترتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا وفيه بالاسناد الى حصين بن ابي جميلة قال لما اخرج الحسن بن علي عليهما السلام يصلي بالناس وهو ساجد
وطعن بخنجر في فخذه فمرض شهرين ثم خرج فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا اهل العراق اتقوا الله فينا فانا امراؤكم
وضيفانكم واهل البيت الذين سمى الله في كتابه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وفيه بالاسناد من ثلاث طرق الى هلال بن يساف قال سمعت الحسن بن علي وهو يخطب الناس بالكوفة
اتقوا الله عز وجل فينا فانا امراؤكم وانا ضيفانكم ونحن اهل البيت الذين قال الله عز وجل انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي بعضها زيادة قال فما رايت اكثر باكيا من يومئذ

وفيه بالاسناد الى سعد بن ابي وقاص انه قال لمعاوية بالمدينة لقد شهدت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
في علي ثلاثا لان يكون لي واحدة منها احب الي من حمر النعم شهدته وقد اخذ بيد ابنيه الحسن والحسين
وفاطمة وقد جار الى الله عز وجل وهو يقول اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
وفيه بالاسناد الى سعد ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي ثلاثا لان يكون لي واحدة منهن احب
الي من حمر النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوحي فادخل عليا وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه ثم قال
اللهم هولاء اهلي واهل بيتي وساق الحديث بطوله اختصرته وفيه بالاسناد من طريقين الى سعد ايضا قال
قال معاوية فقال ما يمنعك ان تسب ابا تراب فقال سعد ما ذكرت ثلاثا قالهن له رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فلا اسبه لان يكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يقول له وخلفه في بعض مغازيه فقال علي يا رسول الله اتخلفني مع النسا والصبيان قال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول يوم خيبر لاعطين
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فتطاولنا لها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ادعوا عليا فاتي به وهو ارمد فبصق في عينيه ودفع اليه الراية ففتح الله عليه ولما نزلت هذه
الاية انما يريد الله الاية [illegible] دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليا وفاطمة وحسنا
وحسينا وقال اللهم هولاء اهلي وفي رواية اهل بيتي ورواه مسلم بن الحجاج في مسنده الصحيح هكذا
بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه وفيه بالاسناد
من طرق كثيرة الى ابي سعيد الخدري في قول الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا قال جمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
ثم ادار عليهم الكسا فقال هولاء اهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفي احدها زيادة
وام سلمة على الباب فقالت يا رسول الله السب منهم قال انك لعلى خير والى خير وفيه باسناده الى ابي سال
عطية عن هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال اخبركم عنها بعلم
حدثني ابو سعيد الخدري انها نزلت في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفي الحسن والحسين وفي فاطمة وعلي
قال اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فكانت ام سلمة بالباب فقالت وانا فقال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم انك بخير والى خير وفيه بالاسناد من طريقين الى عطية عن ابي سعيد ايضا في هذه الاية
انما يريد الله الاية قال نزلت في النبي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
وفيه بالاسناد الى عطية قال سالت ابا سعيد الخدري عن انما يريد الله الاية فعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وعليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وفيه بالاسناد من طريقين الى ابي سعيد قال جاء رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم اربعين صباحا الى باب علي بعد ما دخل بفاطمة فقال السلام عليكم اهل البيت ورحمة الله وبركاته
الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي احدها زيادة انا حرب
لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم وفيه عن ابي سعيد قال لما نزلت هذه الاية وامر اهلك بالصلوة كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
يجي الى باب علي صلوة الغداة ثمانية اشهر يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وفيه عن ابي سعيد عن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لما نزلت هذه الاية وامر اهلك بالصلوة قال كان

Copyright © King Saud University

يأتي الباب على تسعة اشهر كل صلوة غداة ويقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا، وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الحسن
والحسين وعليا وفاطمة ومد عليهم ثوبا ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا،
وفيه بالاسناد الى ابن عباس ايضا قال انما يريد الله نزلت في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن
والحسين والرجس الشك، وفيه بالاسناد الى علي بن ابي طالب عليه السلام قال جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
في بيت ام سلمة انا وفاطمة وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كساء له وادخلنا معه ثم
ضمنا ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، فقالت ام سلمة يا رسول الله فانا ودنت منهم فقال
انت ممن انت منه وانت على خير لعادها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثا يصنع ذلك، وفيه بالاسناد الى
عبد الله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى جبريل هابطا من السماء قال من يدعو لي من يدعو لي
فقالت زينب انا يا رسول الله قال ادعي لي عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن
يساره وعليا وفاطمة تجاههم ثم غشاهم بكساء خيبري ثم قال اللهم ان لكل نبي اهلا وان هولاء اهلي فانزل الله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا، فقالت زينب يا رسول الله الا ادخل معكم
قال مكانك فانك على خير ان شاء الله تعالى، اخرجه من ثلاث طرق بالمعنى واكثر اللفظ، وفيه بالاسناد
الى عائشة ام المؤمنين قالت خرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن
بن علي فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا، اخرجه عنها من ست طرق بالمعنى واكثر اللفظ، وفيه بالاسناد
الى جميع بن عمير قال انطلقت مع امي الى عائشة فسالتها امي عن علي فقالت ما ظنك برجل كانت فاطمة تحته
والحسن والحسين ابنيه ولقد رايت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التفع عليهم بثوبه ثم قال اللهم هولاء
اهل بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، فقلت يا رسول الله الست من اهلك قال انك على خير ولم
يدخلني معهم، اخرجه من ثلاث طرق بالمعنى واكثر اللفظ، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع قال
ابتغيت فاطمة اسالها عن علي فقالت توجه الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فجلست انتظره حتى جاء
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومعه علي وحسن وحسين آخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى عليا
وفاطمة فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه او قال
كساءه ثم تلا هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي
واهل بيتي احق، اخرجه من ثلاث طرق في احدها احمد بن حنبل واللفظ له والمعنى واحد، ورواه ابو بكر
ابن ابي شيبة عن الاوزاعي، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع مثله وفيه زيادة فقلت لواثلة ما الرجس
قال الشك في دين الله، وفيه بالاسناد من طريقين الى فاطمة الزهرا انها اتت النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فبسط لها ثوبا واجلسها عليه ثم جاء ابنها حسن فاجلسه معها ثم جاء حسين فاجلسه معهما ثم جاء علي فاجلسه
معهم ثم ضم عليهم الثوب ثم قال اللهم هولاء مني وانا منهم اللهم ارض عنهم كما انا راض، وفيه بالاسناد الى
ام سلمة من فوق خمسين طريقا ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جلل على علي وفاطمة وحسن وحسين كساء
ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، فقالت ام سلمة يا رسول الله

يعني في دين الله كما يأتي من

هكذا وجد والاولى ان يوتى بصيغة المنصوب

وانا منهم قال انك الى خير، وقد اخرجه ابو عيسى الترمذي في جامعه وقال هذا حديث صحيح وهو احسن
شي روي في هذا الباب، وفيه بالاسناد الى ام سلمة رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين وجبريل
يملي على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يملي على علي عليهم السلام، وفيه بالاسناد اليها
ايضا قالت انزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وما في البيت الا جبريل
ورسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين وانا فقلت يا رسول الله انا من اهل البيت فقال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم انت من صالحي نسائي فلو كان قال نعم كان احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب، وروى حديث
الكساء الامام الحاكم ابو سعيد المحسن بن كرامة الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين عن ابي سعيد الخدري
وام سلمة وعائشة وفي اكثرها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لام سلمة جوابا عن قولها وانا من اهل البيت انك على
خير، وفي بعضها انك من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وما قال انك من اهل البيت، ورواه في كتاب
درر السمطين للزرندي الشافعي عن ابي سعيد الخدري وام سلمة وابي الحمراء خادم رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم بطرق متعددة ان هذه الاية نزلت في الخمسة، ومثله في كتاب اسباب نزول القران للواحدي
عن ابي سعيد وام سلمة، وفي مجمع الزوايد للهيثمي الشافعي مثله، وقال رواه الطبراني، وروى في الشفا
للقاضي عياض نحوه، وفي ذخاير العقبى كذلك بطرق متعددة، وفيه قالت ام سلمة وانا معهم يا رسول
الله قال انك على مكانك وانت على خير، اخرجه الترمذي على اختلاف الروايات، وفي رواية انت الى خير انت
من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم، عن عمر بن ابي سلمة ربيب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وام سلمة وواثلة
بن الاسقع وعائشة وابي سعيد الخدري، اخرج الترمذي حديث عمر بن ابي سلمة وقال حديث غريب
وحديث ام سلمة حسن صحيح، واخرجه ايضا الدولابي، وحديث واثلة احمد وابو حاتم وحديث عائشة
مسلم وحديث ابي سعيد الخدري احمد في المناقب والطبراني، وفي كتاب المصابيح لابي محمد الحسين بن
مسعود البغوي من الصحاح عن سعد وعائشة مثله ولو استقصينا ما في هذا المعنى من الاحاديث
النبوية لخرجنا عن المقصود وفيما ذكرناه ارشاد الى ما اغفلناه، فان قيل التنصيص على علي وفاطمة
والحسن والحسين يخرج من يوجد من اولاد الحسنين قلنا ليس المراد من التنصيص الا اخراج من
يتوهم دخوله في اهل البيت من الازواج والاقارب وتخصيصهم ببيان كونهم اهل البيت لانه لم يوجد
من اهل البيت وقت نزول الاية غيرهم والا فشمول اهل البيت لمن سيوجد كشمول الامة ويوضح
ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض، وقد روي عن زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام انه قال لرجل من اهل الشام
اما قرات الاحزاب انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقال ولانتم هم قال نعم
الدليل الثاني من الكتاب العزيز قوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى دلت
الاية على ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق والا حرمت مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما
يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله وعيرها وكونهم على الحق يقتضي وجوب
متابعتهم لعدم الواسطة بين الحق والضلال بدليل قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال والمراد

المرادون

ولا يقعون الا ما كان ... لكل ... دالة الاية على طهارة ... غير ... فانه لا ... من ... الا بهم البصر ... يعلمون ... و ... يقرون ... وانما ... عليهم ... علي ... فلا يراد الا الطهر ... الحجة ... منه ... عن

Copyright © King Saud University

بالقربى اهل البيت لما رواه في شواهد التنزيل بالاسناد الى علي عليه السلام قال فينا آل حم آية لا يحفظ مودتنا
الا كل مؤمن ثم قرا قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وما رواه المرشد بالله عليه السلام في اماليه بالاسناد
من طريقين الى ابن عباس قال لما نزلت قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله ومن قرابتك
الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما وذكره في الكشاف في تفسير هذه الاية وفي كتاب شواهد
التنزيل مسندا من نحو ثمان طرق الى ابن عباس رضي الله عنه واخرجه احمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره
وابن المغازلي الشافعي في مناقبه وغيرهم والاحاديث القاضية بوجوب مودة اهل البيت كثيرة جدا تركناها
اختصارا واستغناء بانها تفيد المطلوب من الادلة **واما السنة** فقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اني تارك فيكم
الثقلين** ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
رواه المؤيد بالله عليه السلام وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي الى اخره وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي
الحوض قال وهذا خبر مشهور تلقته الامة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اني تارك فيكم** ما ان تمسكتم به لن
تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبانى انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي
الى الحق عليه السلام في الاحكام وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الا وهما الخليفتان بعدي وفي رواية الامام ابي عبد الله
الجرجاني اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
اني مخلف فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقد اخبرني الخبير انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض رواه الامام ابو عبد الله الجرجاني وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اني اوشك ان ادعى فاجيب**
واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي انهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض رواه ايضا الامام ابو عبد الله الجرجاني وعن ابي سعيد الخدري وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
اني تارك فيكم كتاب الله وعترتي وانهما لا يفترقان بعدي رواه ايضا الامام ابو عبد الله ووجه الدلالة
في هذه الاحاديث وما في معناها انها افادت ان حكم التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك
به واجبا لكونه حجة لا يجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم ووجه اخر وهو انه يفهم من قوله تارك
ومخلف وخليفتين حجية اجماعهم وذلك لان المتخلف يكون بلا ريب قائما مقام من استخلفه وهو
صلى الله عليه وآله وسلم الحجة في حياته فتكون خليفته الحجة بعد وفاته وليس لاحد ان يقول بان الحجة
هي مجموع الكتاب والعترة والاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلو لم تكن العترة حجة لما
كان لذكرها معه عبثا وتغريرا واللازم ظاهر البطلان وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **مثل اهل بيتي فيكم**
مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابي ذر الغفاري ورواه
الامام ابو عبد الله الجرجاني ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث وامثاله صريح في نجاة المتبع لهم وهلاك
المخالف لهم ولو لم تكن جماعتهم معصومة عن الخطا لما كان كذلك وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اهل بيتي
امان لاهل الارض** كما ان النجوم امان لاهل السما رواه ابو طالب والامام ابو عبد الله الجرجاني عليهما السلام
ولو كان متبعهم مخطيا لكان غير آمن وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **انما اهل بيتي فيكم كباب حطة**

(في الحاشية: [illegible] الامام م)

ابو عبد الله الجرجاني وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **فاني شاء الله يكم بكم** عن علم سوبح من اصلاب اصحاب السفينة
حتى صار في عترة سكم رواه الامام المهدي عليه السلام في الغيث **الى غير ذلك** من الاخبار الناطقة بنجاة
متبعيهم وهلاك مخالفيهم وهذه الاحاديث وان كان بعضها احاديا فقد تواتر منها القدر المطلوب
لاشتراكها فيه ولنذكر شطرا ان شاء الله تعالى صالحا من ذلك فنقول روى الهادي الى الحق عليه السلام
في الاحكام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف
عنها غرق وهوى وفيه عنه صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيتي امان لاهل الارض والنجوم امان لاهل السما
فاذا ذهب اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض ما يوعدون وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن ابائه اسنادا
متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها
نجا ومن تخلف عنها زج في النار وفيها بالاسناد المتصل كذلك النجوم امان لاهل السما واهل بيتي امان
لامتي وهو في امالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي مسندا الى سلمة بن الاكوع وهو ايضا
في ذخائر العقبى بالاسناد الى سلمة وفي نهاية ابن الاثير مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زج به
في النار وفي امالي السيد ابي طالب بالاسناد المتصل الى حنش الكناني قال سمعت ابا ذر يقول وهو اخذ
بباب الكعبة ايها الناس من عرفني فانا من قد عرفني ومن انكرني فانا ابو ذر سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك وهو في امالي
المرشد بالله ولفظه رايت ابا ذر رضي الله عنه وهو اخذ بعضادتي باب الكعبة وهو يقول من عرفني
فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا ابو ذر الغفاري سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل
اهل بيتي كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وفيه
بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة
من دخله غفر له وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر عن ابيه عن جده محمد عن ابيه علي عن ابيه الحسين عن
ابيه علي بن ابي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان
لاهل السما فويل لمن خذلهم وعاندهم وفي كتاب المناقب للخطيب ابن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا
ومن تاخر عنها هلك وفيه بالاسناد الى اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا وفيه بالاسناد الى ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ان مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وفيه بالاسناد الى ابن عباس نحوه
مع حذف ان من اوله وزيادة ومن قاتلنا اخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال في اخره وفي كتاب
جواهر العقدين للسمهودي عن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل
السما واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا هلك اهل بيتي جا اهل الارض من الايات ما كانوا يوعدون
قال اخرجه ابن المظفر من حديث عبد الله بن ابراهيم الغفاري قال وعن علي بن ابي طالب رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السما واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب
اهل بيتي ذهب اهل الارض قال اخرجه احمد في المناقب وهو في ذخائر العقبى بلفظه قال وعن قتادة عن عطا

(في الحاشية: [illegible] وفي شرح [illegible] علي [illegible] ... ذكره في القاموس ... [illegible])

Copyri ... ersity

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل الارض
من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب
السلطان قال اخرجه الحاكم في المستدرك وقال هذا حديث صحيح الاسناد وفي ذخائر العقبى بالاسناد الى
ابي ذر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه
من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ومثل باب حطة لبني اسرائيل قال اخرجه الحاكم من وجهين عن ابي اسحق هذا
لفظ احدهما ولفظ الاخر الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله ومثل حطة الى آخره
قال وكذا هو عند ابي يعلى في مسنده قال واخرجه الطبراني في الصغير والاوسط من طريق الاعمش عن ابي اسحق
ورواه في الاوسط ايضا من طريق الحسن بن عمرو الفقيمي وابو نعيم عن ابي اسحق ومن طريق سماك بن حرب
عن حنش قال واخرجه ابو يعلى ايضا من حديث ابي الطفيل عن ابي ذر رضي الله عنه بلفظ ان مثل اهل
بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وان مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة قال
واخرجه البزار من طريق سعيد بن المسيب عن ابي ذر رضي الله عنه قال وكذا اخرجه الفقيه ابو الحسن المغازلي
وزاد ومن قاتلنا آخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال وعن ابي الصهباء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي
الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن
تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبراني وابو نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والفقيه ابو الحسن المغازلي
في المناقب الا انه قال ومن تأخر عنها هلك وعن عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال مثل اهل
بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال رواه البزار وعن ابي سعيد الخدري سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة في بني اسرائيل من دخله غفر له قال
رواه الطبراني في الصغير والاوسط وفي كتاب الجواهر للقاسم بن محمد اليمني المعروف بالشقيفي
وذخائر العقبى لمحب الدين الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل
سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الملا في سيرته وفيها ايضا عن علي عليه السلام
قوله صلى الله عليه وعلى آله مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تعلق بها فاز ومن تخلف
عنها زج في النار قال اخرجه ابن السري وفي الشفا للقاضي عياض عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال معرفة
آل محمد براءة من النار وحب آل محمد جواز على الصراط والولاية لآل محمد امان من العذاب وفي جامع
السيوطي اخرجه البزار عن ابن عباس وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه عن ابي ذر رضي الله عنه
قوله صلى الله عليه وعلى آله مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وابو يعلى في
مسنده عن سلمة بن الاكوع قوله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي
والطبراني في الكبير عن ابي ذر رضي الله عنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة
نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وابن ابي شيبة ومسدد في
مسنده والطبراني في الكبير وابن عساكر عن اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قوله صلى الله عليه وآله وسلم
النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي والحاكم عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان
لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة اختلفوا فصاروا

حزب ابليس والطبراني في الكبير عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم من سره ان يحيى حياتي
ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد باهل بيتي
من بعدي فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي فويل للمكذبين بفضلهم من امتي القاطعين
فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي والترمذي عن جابر قوله صلى الله عليه وآله وسلم يا ايها الناس اني قد تركت
فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي
اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والترمذي عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه السمهودي
في جواهر العقدين واحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما
بعد ايها الناس فانما انا بشر يوشك ان ياتي رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب
الله فيه الهدى والنور من استمسك به واخذ به كان على الهدى ومن اخطاه ضل فخذوا بكتاب الله
واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي وابن ابي شيبة وابن سعد واحمد وابو يعلى
عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني اوشك ان ادعى فاجيب واني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي اهل بيتي كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وان اللطيف
الخبير اخبرني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه السمهودي في
كتاب جواهر العقدين قال واخرجه الطبراني في الاوسط ايضا وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومثلهم اي اهل
بيته كمثل باب حطة من دخله غفرت له الذنوب وعبد بن حميد وابن الانباري عن زيد بن ثابت
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والطبراني في الكبير عن زيد بن ارقم قوله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم اني لكم فرط وانكم واردون علي الحوض عرضه ما بين صنعاء الى بصرى فيه
عدد الكواكب من قدحان الذهب والفضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قيل وما
الثقلان يا رسول الله قال الاكبر كتاب الله سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فتمسكوا به
لن تزالوا ولن تضلوا والاصغر عترتي اهل بيتي وانهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض وسألت
لهما ذلك ربي ولا تقدموهما فتهلكوا ولا تعلموهما فانهما اعلم منكم واحمد والطبراني عن زيد بن ثابت
والطبراني عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل
ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والطبراني
في الكبير وابو يعلى في مسنده عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وآله وسلم ايها الناس اني تارك
فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي امرين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود
ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والحاكم في مستدركه

Copyright ... University

عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا ان اتبعتموهما كتاب الله واهل
بيتي عترتي تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه وان ابي نبيه والخطيب في المتفق
والمفترق عن جابر بن عبد الله قوله صلى الله عليه وآله وسلم تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله
وعترتي اهل بيتي والطبراني في الكبير عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وآله وسلم كاني قد دعيت فاجبت
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يتفرقا حتى يردا علي
الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم
قوله صلى الله عليه وعلى آله كاني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله وعترتي
اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني في الكبير عن ابي الطفيل عن زيد بن
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني لا اجد لنبي الا نصف عمر الذي كان قبله واني اوشك ان ادعى فاجيب فما
قائلون قالوا نصحت قال اليس تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق
وان النار حق وان البعث بعد الموت حق قالوا نشهد قال وانا اشهد معكم الا هل تسمعون فاني فرطكم
على الحوض وانتم واردون علي الحوض وان عرضه ابعد ما بين صنعاء وبصرى فيه اقداح عدد النجوم من فضة
فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال كتاب الله طرف بيد الله وطرف بايديكم
فاستمسكوا به لا تضلوا والآخر عترتي وان اللطيف الخبير نباني انهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض فسالت
ذلك لهما ربي فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم من كنت اولى به من نفسه فعلي وليه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني في الكبير والحكيم عن ابي الطفيل عن حذيفة بن اسيد من حديث طويل
نحو حديث زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم واني سائلكم حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا
كيف تخلفوني فيهما الثقل الاكبر كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فاستمسكوا به لا
تضلوا ولا تبدلوا وعترتي اهل بيتي فانه قد نباني اللطيف الخبير انهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض
وفي مجموع زيد بن علي عن علي عليه السلام قال لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله في مرضه والبيت غاص باهله
قال ادعوا لي الحسن والحسين فدعوتهما فجعل يلثمهما حتى اغمي عليه قال فهم جعل علي يرفعهما عن وجه رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني واتمتع منهما فانه سيصيبهما بعدي اثرة
ثم قال يا ايها الناس اني خلفت فيكم كتاب الله وعترتي اهل بيتي والمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي
والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي اما ان ذلك لن يفترق حتى اللقاء على الحوض وفي الكافي للمنصور بالله
عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال في حديث طويل واني سائلكم حين تردون علي عن الثقلين
فانظروا كيف تخلفوني فيهما قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر منهما كتاب الله سبب ما بين السماء
والارض طرف بيد الله وطرف بايديكم فتمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر منهما عترتي اهل بيتي
فقد نباني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى بن الحسين
ابن زيد بن علي عليهم السلام قال قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الا وهما الخليفتان بعدي وفي صحيفة علي بن موسى

[margin:] ولا تقصروا عنهم فتهلكوا

[margin:] لا تعلموهم فانهم اعلم منكم ... ولا تقدموهما فتهلكوا

[margin:] وكذا قوله المضيع لعترتي ... اي تضييع الكتاب بالسنة

٦٤

الرضا عن ابائه اسنادا متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كاني قد دعيت فاجبت
واني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي
اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي امالي المرشد بالله باسناده الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفيه بالاسناد
الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانهما لن يفترقا حتى يردا
على الحوض وفيه ايضا بالاسناد الى ابي سعيد وزيد بن ارقم قالا قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي كتاب المحيط بالامامة بالاسناد الى
الامام الناصر للحق عليه السلام مسندا الى ابي سعيد الخدري قال سمعت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول يا ايها الناس
اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل
ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفيه بالاسناد
الى الناصر للحق عليه السلام مسندا الى زيد بن ثابت قال سمعت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله عز وجل حبل ممدود وعترتي اهل بيتي وهما الخليفتان من بعدي وانهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض قال وروي ذلك باسانيد عن زيد بن ارقم وابي ذر وجبير بن مطعم وغيرهم
وفي حقائق المعرفة للامام احمد بن سليمان عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم امة اخي موسى افترقت
الى احدى وسبعين فرقة وافترقت امة اخي عيسى الى اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي من بعدي
على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة فلما سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعا وضجوا بالبكاء
واقبلوا عليه وقالوا يا رسول الله كيف لنا بعدك بطريق النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى
نعتمد عليها فقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب
الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نباني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال والامة مجمعة
على صحة هذا الخبر وكل فرقة من فرق الاسلام تتلقاه بالقبول واخرج مسلم عن يزيد بن حيان عن زيد بن ارقم
قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ثقلين احدهما كتاب الله وحبل من اتبعه كان
على الهدى ومن تركه كان على الضلالة وعترتي اهل بيتي فقلنا من اهل بيته نساؤه فقال لا ايم الله
ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته عشيرته وعصبته
الذين حرموا الصدقة بعده وفي جواهر العقدين للسمهودي الشافعي نزيل طيبة المشرفة قال
اخرج الحاكم في المستدرك من ثلاث طرق وقال في كل منها انه صحيح على شرط الشيخين ولفظ الطريق
الاول لما رجع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من حجة الوداع ونزل بغدير خم امر بدوحات فقممن ثم قام
فقال كاني قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز وجل وعترتي
فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ثم قال ان الله تعالى مولاي وانا ولي كل مؤمن
ولفظ الطريق الثانية نزل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بين مكة والمدينة عند شجرات خمس دوحات

[margin:] الثقلين

[margin:] اخرجه ابن المغازلي ... وفي امالي المرشد بالله

[margin:] فائدة

[margin:] ... اصل الله

[margin:] ... اصلهم

Copyright © King Saud University

عظام فكتس الناس منها السمرات ثم راح رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم عشيه فصلى ثم قام خطيبا فحمد الله
عز وجل واثنى عليه وذكر ووعظ فقال ما شاء الله ان يقول ثم قال ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا
ان اتبعتموهما وهما كتاب الله واهل بيتي عترتي • ولفظ الطريق الثالثة اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله واهل
بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض قال اخرجه الطبراني وزاد في اخره سالت ربي ذلك لهما فلا تقدموهم
فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم • وقد روى حديث الثقلين الجماهير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
واهل بيته كعلي عليه السلام وابي ذر وابي سعيد الخدري وابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وابي
وام سلمة وجابر وحذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم وزيد بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت و
ابن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وابي ايوب الانصاري وابي شريح الخزاعي وابي قدامة الانصاري
وابي ليلى وابي الهيثم بن التيهان وغيرهم • في استقصاء مخرجيه وطرقه تطويل لا يليق بهذا الكتاب • ونحو
حديث السفينة وما ذكرناه كاف في تحصيل المطلوب • احتج النافون لحجية اجماع اهل البيت عليهم السلام
باجماع الصحابة وتقريره ان كثيرا من الصحابة خالفوهم في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان موجبه
لانكر ولو نادرا • والجواب انا لا نسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة • وترك الانكار ان سلم لا يفيد لجواز ان يكون
لعذر ولو سلم فغايته افادة الظن لكونه اجماعا سكوتيا والظن يضمحل اذا قابله قاطع • **مسئلة** واحتج
فيما اتفق عليه اهل المدينة من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يرى اتفاقهم حجة ولما كانت هذه
المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محمولا على ظاهره بل على ان روايتهم مقدمة
على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاحكام
وتواريخها • واخرون بانه حجة في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيره
حتى انهم لو اجمعوا على كون الاقامة فرادى وجب على الكل اتباعهم • وقال اخرون ومنهم ابن الحاجب انه
على ظاهره وانه حجة في جميع الاحكام والمختار ما عليه الجمهور وهو ان اجماع اهل المدينة غير حجة
لان ادلة الاجماع لا تنتهض بهم وحدهم لكونهم بعض الامة • وقولهم انه ثبت قضاء العادة بان العلم من
العلماء المجتهدين لا يحفى بالاجتهاد لا يكون الا عن دليل راجح على غيره يقتضي ان يكون اجماعهم حجة
ظنية فجوابه انه ممنوع لجواز ان يكون متمسك غيرهم ارجح وقد يرجح لم يطلع عليه البعض
وان سلم لزم في كل جمع كذلك اي كجمع المدينة اذ لا اثر للاطلال وما له لا يقولونه وان قال به غيره
كما حكى المهدي وغيره عن بعض القول بان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة
فقط حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع
الكوفة وحدها والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم ايضا الا يعتد بخلاف اكابر
علماء الصحابة الذين كانوا خارجين عنها كمن كان منهم في الكوفة مع علي عليه السلام وفي البصرة والشام
وفي المداين وغيرها وبطلانه معلوم • وقالوا في الاحتجاج على حجية اجماع المدينة ثانيا قال رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انما المدينة كالكير الحديث اخرجه البخاري ومسلم واحمد والترمذي عن جابر
ولفظه انما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها • ونحوه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم المدينة قبة
الاسلام ودار الايمان وارض الهجرة ومبوأ الحلال والحرام اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة

فلما ذكرناه من الاحاديث عن مفيد للمطلوب لانها انما تدل على فضلها لما علم من وجود
الباطل فيها كالفسوق والمعاصي ولا دلالة على انتفاء الخطا عما اتفق عليه اهلها بخصوصهم والا لزم في
غيرها من البقاع التي رويت في فضلها اخبار • لوصف غيرها كذلك • اي كالمدينة كقوله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم في مكة ما اطيبك من بلد واحبك الي ولولا ان قومي اخرجوني منك ما سكنت غيرك اخرجه
الترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن ابن عباس • وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والله انك لخير
ارض الله واحب ارض الله الى الله ولولا اني اخرجت منك ما خرجت اخرجه احمد في مسنده والترمذي
وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبد الله بن عدي بن الحمراء وروي عن جابر عنه صلى الله
عليه وعلى آله وسلم انه قال لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء بنميمة • وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في الشام الشام
صفوة الله من بلاده اليها يجتبي صفوته من عباده من خرج من الشام الى غيرها فبسخطه ومن دخلها من غيرها
فبرحمته اخرجه الطبراني والحاكم عن ابي امامة • ونحوه • اي نحو اجماع اهل المدينة • قول الشيخين • ابي بكر
وعمر فانه غير حجة خلافا لشذوذ من الناس فقالوا انه حجة • واستدلوا بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اقتدوا
باللذين من بعدي • يعني ابي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالاقتداء بهما يقتضي نفي الخطا عنهما
والجواب انا لا نسلم انه امر لكل واحد حتى المجتهدين بل للمقلدين خاصة والحديث • لبيان اهليته التقليد
اي لكون الشيخين اهلا لتقليد المقلد لهم لان قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم يدل
على جواز الاخذ بقول كل صحابي وان خالف قولهما ولو كان قولهما حجة لما جاز ذلك فوجب الحمل على ما ذكرناه
جمعا بين الخبرين • ونحوه ايضا قول الصحابي • فانه ليس بحجة على صحابي اخر بالاتفاق ولا على غيره
اي غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم على المختار وهو قول عامة اصحابنا والشافعي في الجديد
من قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه والكرخي من الحنفية • وقال مالك بن انس وابو علي وابو هاشم وابو
عبد الله البصري ومحمد بن الحسن والرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحمد بن حنبل
في رواية عنه ان قوله حجة ووجه الغفاري من متاخري الحنفية واحتج له وقال انه الذي اختاره
المتاخرون منهم قال ابو طالب وقد اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتداء
ولا يوجبه ومنهم من يوجبه ويقول ان الصحابة وان اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد
لقول بعضهم مزية على قول الاخرين فعليه ان ياخذ بقوله وان تساووا فهو مخير في الاخذ بقول
ايهم شاء ومنهم من يقول ان قول من كان اماما منهم مرجح على غيره ومنهم من يفصل بين ان يكون ذلك
القول على سبيل الحكم والعقد وبين ان يكون على سبيل الفتيا فاوجبوه في الاول دون الثاني وروي
عن ابي حنيفة انه حجة ان خالف القياس وقال الرازي والسبكي في الحكم التعبدي لظهور ان مستنده
فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم دون غيره من الاحكام • واستدل القائلون بحجية قول
الصحابي بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم • ونحوه مما ورد عنه صلى
الله عليه وعلى آله وسلم في كثير من الصحابة مثل قوله اني لا ادري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي
ابو بكر وعمر وتمسكوا بهدي عمار وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه اخرجه احمد والترمذي وابن ماجه
وغيرهم عن حذيفة • وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اهتدوا بهدي عمار امر بالاقتداء بهم والاهتداء بهديهم

Copyright King Saud University

واخبر بان الا ولهم اهتدا او ذلك يدل على وجوب الاقتدا بمذهبهم وكونه حجة والا لم يكن اهتدا ولا دينا
والجواب ان الخطاب في الاحاديث المذكورة للمقلدين خاصة لانه خطاب الصحابة ولا يتوجه عليهم اتفاقا
على ان حديث اصحابي كالنجوم مقدوح في رواته قال الذهبي قدس الله روحه راويه جعفر بن عبد الواحد الهاشمي
قال فيه الدارقطني يضع الحديث وقال ابو زرعة روى احاديث لا اصل لها وقال ابن عدي كان يسرق الحديث ويأتي
بالمناكير عن الثقات وقال فيه الذهبي في ميزانه ومن بلاياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن ابي صالح
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى وروى السيد محمد بن ابراهيم
في تنقيحه عن ابن كثير الشافعي تضعيفه وقال رواه عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه كذبه ابن معين والجوزجاني
ونقل السعدي والجوزجاني عنه التهم وضعفه ابو داود وضعف اباه ايضا وقال البخاري وابو حاتم متروك
ووهاه ابو زرعة وقال ابن حجر في تلخيصه رواه عبد بن حميد من طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر وابو حمزة
ضعيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين لا يساوي فلسا وقال البخاري منكر الحديث وقال الدارقطني متروك
وقال ابن عدي عامة مروياته موضوعة وروي ايضا من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر
قال ابن حجر وجميل لا يعرف قال ولا اصل له في حديث مالك ولا من فوقه ونحو قول اهل المدينة في عدم الحجة
يخالف القياس من اقوال الصحابة على المختار واحتج القائلون بحجيته بانه يعلم لزوم حجيته لعلمه
لمخالف القياس اذ لا بد من مستند والا كان قايلا في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي
العدل ينافي ذلك ولا مستند وراء القياس غير النقل فكان قوله حجة متبعة والجواب انه يلزم مثل
ذلك في الصحابي فيجب عليه موافقة مخالف القياس من اقوال الصحابة ولا قايل به ويجري ايضا
في التابعي فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الاجماع لا قول علي عليه السلام
فانه حجة لتواتر الاخبار فيه معنى من ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها
اخرجه الترمذي عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت
الباب اخرجه الطبراني والحاكم في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس واذا لم تكن الحكمة معه
لم يكن الحكمة والعلم النبوي بابا وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي عيبة علمي اخرجه ابن عدي عن ابن عباس
وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي مع القرآن والقرآن مع علي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض اخرجه الحاكم
والطبراني في الاوسط عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب
المنافقين اخرجه ابن عدي عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي يقضي ديني بكسر الدال اخرجه
البزار عن انس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي بن ابي طالب ينجز عدتي ويقضي ديني اخرجه ابن مردويه والديلمي
عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من احب ان يحيى حياتي ويموت موتي ويسكن جنة الخلد التي
وعدني ربي فان ربي غرس قضبانها بيده فليتول علي بن ابي طالب فانه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم
في ضلال اخرجه الطبراني والحاكم وابو نعيم عن زيد بن ارقم وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من احب ان يحيى حياتي
ويموت مماتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي قضبانا من قضبانها غرسها بيده وهي جنة الخلد فليتول عليا وذريته
من بعده فانهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة اخرجه مطين والباوردي وابن شاهين
وابن منده عن زياد بن مطرف وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان تولوا عليا تجدوه هاديا مهديا يسلك بكم

الطريق المستقيم اخرجه ابو نعيم في الحلية عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا علي ستقاتلك الفئة الباغية
وانت على الحق فمن لم ينصرك يومئذ فليس مني اخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا عمار ان
رأيت عليا قد سلك واديا وسلك الناس واديا غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى
ولن يخرجك عن الهدى اخرجه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن ابي ايوب وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فارق عليا فارقني
ومن فارقني فقد فارق الله اخرجه الحاكم عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اعلم امتي من بعدي علي بن ابي طالب
اخرجه الديلمي عن سلمان وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها اخرجه ابو نعيم في المعرفة عن
علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأته من بابه اخرجه
الطبراني عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي بن ابي طالب اعلم الناس بالله واشد الناس حبا وتعظيما
لاهل لا اله الا الله اخرجه ابو نعيم عن علي عليه السلام علي باب علمي ومبين لامتي ما ارسلت به من بعدي
حبه ايمان وبغضه نفاق والنظر اليه رأفة اخرجه الديلمي عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا علي
انت تبين للناس ما اختلفوا فيه من بعدي اخرجه الديلمي عن انس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان هذا
اول من آمن بي وهذا اول من يصافحني يوم القيامة وهذا الصديق الاكبر وهذا فاروق هذه الامة
يفرق بين الحق والباطل وهذا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظالمين قاله لعلي بن ابي طالب
اخرجه الطبراني عن سلمان وابي ذر معا وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اما انك ستلقى بعدي جهدا قال في سلامة من ديني قال نعم قاله لعلي بن ابي طالب اخرجه الحاكم في مستدركه
عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على
سنتي من احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذه ستخضب من هذا يعني لحيته من رأسه
اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه عن علي بن ابي طالب وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا انس
انطلق فادع لي سيد العرب قالت عائشة الست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب
فلما جاء قال يا معشر الانصار الا ادلكم على ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعده ابدا هذا علي فاحبوه بحبي
واكرموه بكرامتي فان جبريل امرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل اخرجه الطبراني عن الحسن بن علي
وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي اخرجه
الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تكون بين الناس فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه
يعني عليا على الحق اخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الحق مع ذا الحق مع ذا
يعني عليا اخرجه ابو يعلى وسعيد بن منصور عن ابي سعيد الخدري وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
انا وهذا حجة على امتي يوم القيامة يعني عليا اخرجه الخطيب عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام
قال ما ضللت ولا ضل بي ولا نسيت ما عهد لي واني لعلى بينة من ربي بينها لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم
وبينها لي واني لعلى الطريق رواه العقيلي وابن عساكر وعنه بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
آخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة فمررنا بحديقة فقلت يا رسول الله ما احسنها من حديقة
قال لك في الجنة احسن منها فلما خلا له الطريق اعتنقني ثم اجهش باكيا فقلت يا رسول الله ما يبكيك
قال ضغائن في صدور اقوام لا يبدونها لك الا من بعدي قلت يا رسول الله في سلامة من ديني قال في سلامة

Copyrig... University

من هيبك اخرجه البزار وابو يعلي والحاكم وابو الشيخ والخطيب وابن الجوزي وابن النجار وعنه قال قلت
يا رسول الله اوصني قال قل ربي الله ثم استقم قلت ربي الله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال
ليهنك العلم يا ابا الحسن لقد شربت العلم شربا ونهلته نهلا اخرجه ابو نعيم في الحليه واخرج ابن عدي وابن عساكر
عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لعلي انت تقتل على سنتي وروى الفقيه
الفقيه العلامه ابرهيم بن محمد الصنعاني في كتاب اشراق الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن ابائه عنه صلى الله عليه وعلى آله
حدوا الحجه هذا الانزع فانه الصديق الاكبر والهادي لمن اتبعه من اعتصم به اخذ بحبل الله ومن تركه
مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته اضله الله ومن اخذ بولايته هداه الله وروى
ايضا في حديث طويل عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال علي اول الناس اسلاما واقرب الناس رحما
وافقه الناس في دين الله تعالى واضربهم بالسيف وهو وصيي ووليي وخليفتي من بعدي يصول بيدي ويضرب
بسيفي وينطق بلساني ويقضي بحكمي لا يحبه الا مؤمن ولا يبغضه الا كافر ومنافق وهو علم الهدى
واخرج احمد في المناقب والحاكم عن ابي ذر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول يا علي من فارقني
فقد فارق الله ومن فارقك فارقني فارق الله واخرج الحاكم في المستدرك عن علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم قال له اللهم ثبت لسانه واهد قلبه واخرج النسائي وابو داود وابو نعيم في الحليه عن علي بعينه
من حديث طويل عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال لعلي ان الله يهدي لسانك ويثبت قلبك واخرج الحافظ
ابو نعيم في الحليه عن ابي برده من حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال ان عليا راية الهدى
وامام الاولياء ونور من اطاعني وهو الكلمه التي الزمتها المتقين من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني
واخرج محدث الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالاسناد الى ابن عباس قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو اخذ بيد علي رضي الله عنه يقول هذا اول من آمن بي واول من يصافحني وهو
فاروق هذه الامه يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظلمه وهو الصديق
الاكبر وهو بابي الذي اؤتى منه وهو خليفتي من بعدي واخرج عن ابي ليلى الغفاري قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول ستكون من بعدي فتنه فاذا كان كذلك فالزموا علي بن ابي طالب
فانه اول من يراني واول من يصافحني يوم القيامه وهو الفاروق بين الحق والباطل واخرج عن انس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في حديث طويل اول من يدخل عليك من هذا الباب امير المؤمنين
وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين قال انس قلت اللهم رجلا من الانصار وكتمته اذ جاء علي فقال من
هذا يا انس قلت علي بن ابي طالب فقام النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم مستبشرا وساق الحديث بطوله الى ان قال
مخاطبا لعلي رضي الله عنه وانت تؤدي عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي وقال اخرجه
ابو نعيم في الحليه واخرج ايضا عن انس قال بعثني النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى ابي برزه الاسلمي فقال له وانا
اسمع يا ابا برزه ان رب العالمين عهد الي عهدا في علي بن ابي طالب فقال انه راية الهدى ومنار الايمان
وامام اوليائي ونور جميع من اطاعني قال اخرجه صاحب حلية الاولياء واخرج ابن عساكر عن علي
عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين واخرج عن ابن عباس
قال لما نزلت انما انت منذر ولكل قوم هاد قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا المنذر وعلي الهادي بك يا علي

يهتدي المهتدون قال وذكر غير واحد من ائمة المفسرين منهم محمد بن جرير الطبري واحمد بن محمد الثعلبي وابن مردويه
والنقاش وغيرهم واخرج عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
من حديث طويل مخاطبا لعلي انت تؤدي ديني وتقاتل على سنتي وانت باب علمي وان الحق معك والحق على لسانك
وفي امالي ابي طالب بالاسناد الى ابي ايوب الانصاري عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في حديث طويل ان رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم قال يا عمار ستكون من بعدي في امتي هنات حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضا
وحتى يتبرا بعضهم من بعض فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن يميني يعني علي بن ابي طالب فان سلك
الناس واديا وسلك علي واديا فاسلك وادي علي وخل عن الناس يا عمار ان عليا لا يردك عن هدى ولا
يدلك على ردى يا عمار طاعة علي طاعتي وطاعتي طاعة الله عز وجل وقد روي ان قوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات اولئك هم خير البريه نزلت في علي واتباعه وخرج ذلك عن علي وابن عباس وابي برده
وبريده الاسلمي ومحمد بن علي الباقر عن ابائه وجابر بن عبد الله الانصاري وابي سعيد الخدري ومعاذ
وغيرهم ولن يكون خير البريه الا والحق معه واما احاديث حب علي فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي
وابن عباس وعمر وابن عمر وابي ذر وسعد بن ابي وقاص وابي ايوب الانصاري وابي برده وابي سعيد
الخدري وابي هريره وزيد بن ارقم وسلمان الفارسي وابي رافع وام سلمه وعائشه وعمار بن ياسر وجابر
بن عبد الله وانس بن مالك وعمران بن الحصين وابي ليلى الانصاري وجرير البجلي وعبد الرحمن بن ابي ليلى
والبراء بن عازب وبريده بن الحصيب وسلمه بن الاكوع وسهل بن سعد الساعدي وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن حنطب وعامر بن سعد وغيرهم ولن يكون حبه علامة الايمان وبغضه علامة النفاق الا والحق معه

مسئله

في بيان من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر وما يشترط فيه وما لا يشترط ولها اطراف الطرف الاول في
مجتهد التابعين هل يعتبر مع الصحابه اذا حضر معهم الخوض في الحادثه والمختار وفاقا للجمهور ان
التابعي المجتهد معتبر مع الصحابه لعدم انتهاض الادله الداله على حجية الاجماع لو لم يعتبر
اذ ليسوا بدونه كل الامه فان نشا التابعي بان بلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر
يعني ان اعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجمعين من دون رجوع
من احدهم او حدوث مخالف فمن اشترط اعتبره ومن لم يشترط لم يعتبر وعن بعض الناس انه لا
يعتد بمخالفة التابعي مع الصحابه وعزى الشارح العلامه الشيرازي هذا القول الى احمد بن حنبل في
احدى روايتيه وبعض المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهريه واحتج بما روي ان عائشه
انكرت على ابي سلمه بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابه في بعض المسائل وزجرته عن ذلك وقالت
فروج يصقع مع الديكه والجواب ان انكار عائشه على ابي سلمه اما لوقوعه بعد الاجماع من
الصحابه او كون النص الذي سمعته عائشه من الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم في تلك الحادثه وقع
على خلافه فانكارها عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الاجماع ويحتمل ان يكون لانه لم يبلغ رتبة
الاجتهاد على ان قولها بانفرادها لا حجه فيه وعلى تقدير تمامه فهو معارض بما هو اقوى منه يعني
بوقوع اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن والتسويغ دليل الاعتبار روي انه سئل ابن عمر عن فريضه فقال سلوا
سعيد بن جبير فانه اعلم مني بها وروي ان عليا عليه السلام وعمر لم ينكرا على شريح فيما خالفهما فيه باجتهاده

وروي ان الحسن بن علي عليهما السلام سئل في مسئله فقال سلوا الحسن البصري وربما سالوا انسا شيئا فقال
سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي ان ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فاشار
الى مسروق وقال سلوه فلما اتاه السائل بجوابه تابعه ورجع اليه وروي عن ابي سلمه بن عبد الرحمن بن عوف انه
قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريره في عدة الحامل للوفاه اي لوفاة زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد
الاجلين من الوضع واربعه اشهر وعشر فقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريره انا مع ابن اخي فسوغ
ابن عباس ان يخالفه مع ابي هريره الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى كثره والطرف الثاني في ندرة المخالف
اي قلته غاية القله كالاجماع من عدى ابن عباس على العول ومن عدى ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض
الوضوء ومن عدى ابا طلحه على ان البرد يفطر ومنه ما حكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من الاجماع على تحريم
الزكوه على الهاشمي مع ما روي عن ابي حنيفه ومالك من الجواز والمختار وفاقا للجمهور ان النادر المخالف كالعدم
كالتابعي مع الصحابه فلا ينعقد الاجماع مع مخالفته كما لا ينعقد مع مخالفة التابعي لعدم انتهاض ادلة الاجماع
المقتضي دونه وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد بن جرير الطبري وابو الحسين الخياط
من المعتزله الى انعقاده وفي كلام الامام احمد بن سليمان عليه السلام ميل الى هذا القول ومن الناس من قال ان كان
الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة
الاجتهاد في مذهب المخالف اي المصير الى مذهبه كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في العول وان انكرت
الجماعة عليه ذلك كخلافه في تحليل المتعه فلا يكون خلافه معتدا به ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجه
ولا يكون اجماعا قطعيا وهو اختيار ابن الحاجب احتج القايلون بانعقاده بان لفظ المومنين الوارد
في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وفي غيره من الادله يصدق على اكثر المومنين وذلك كما يقال بنو تميم
يحمون الجار والمراد اكثرهم وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بالسواد الاعظم وقوله اياكم والشذوذ
وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد وبان الامه اعتمدت في خلافة ابي بكر على اتفاق الاكثر
مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد بن عباده والجواب عن الاول انا لا نسلم صدق المومنين على الاكثر فان
الجمع المعرف باللام حقيقه في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المومنين والمجاز خلاف
الاصل وعن الثاني بان المراد بقوله عليكم بالسواد الاعظم كل الامه لان كل ما عدى الكل فالكل اعظم منه
والاقلون النصف من الامه ولو بواحد لا بعض ولا يقدح في حجية قول العدد الزايد على النصف
والاجماع على خلافه وعن الثالث بان المراد بالشذوذ المخالفه بعد الموافقه وعن الرابع بان المراد
الحث على طلب الرفيق ولهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم والثلاثه ركب وعن الخامس بالمنع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع
في عقد الامامه بل العقد بمحض من عقد له كاف واحتج ابن الحاجب بان قول الاكثر يدل ظاهرا
ظاهرا على وجود راجح تمسكوا به لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا لكان بعيدا او الحق
بعد ان اجيب بمنع الاول من الادله ممنوع كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما اختلف امه
بعد نبيها الا ظهر اهل باطلها على اهل حقها اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومسئلة التابعي
والنادر بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا كان المخالف تابعيا نادرا وافتراقهما في التابعي الكثير
والنادر الذي ليس بتابعي والطرف الثالث انه لا يعتبر من سيوجد من الامه الى انقطاع دار التكليف

اتفاقا بين العاملين بحجية الاجماع لان في ادلة الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر الواحد حجه ولان الاجماع
حجه فلو اعتبرنا في الاجماع المكلفين جميعا الى اخر التكليف لم يكن حجه لانه ليس بعدهم تكليف فيكون اجماعهم
حجه فيه واما من سيوجد في عصر المجمعين فسياتي الخلاف فيه ان شاء الله الطرف الرابع انه لا يعتبر فيه
الا المجتهد ولا يعتبر غير المجتهد على المختار وهو قول الاكثرين وقيل يعتبر المقلد مطلقا يعني
ولو كان عاميا وهو اختيار ابي طالب وابي عبد الله البصري وابي بكر الباقلاني قال ابو طالب عليه السلام ما يعتد
بالاجماع فيه منه ما يشارك العوام في معرفته الخواص ومنه ما ليس كذلك فالاول يعتد باجماع العامه
عليه مع الخاصه على التفصيل ويعتبر قولهم فيه وذلك بان يومي العيد لا صيام فيهما وان الحدث ينقض
الوضوء على الجمله وان ابنة الابن في التحريم بمنزلة البنت وان الخالة في ذلك بمنزلة الام وما يجري هذا المجرى
مما يشاركهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وان لم يعرفوا طريقه الا على سبيل الجمله والثاني
يعتبر اجماعهم على الجمله حيث كان المعلوم من حالهم انهم راضون بكل قول اجمع عليه علماء الامه وانهم لا يخالفون
في ذلك وذلك كحكم من يتزوج المراه وهي في العده او يطا في الحج او تلحقه السهو في الصلوه انها والحجه
على هذا القول عموم دليل الاجماع وقيل يعتبر المقلد الاصولي خاصه لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد
لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير
ذلك بخلاف الفروعي وقيل يعتبر الفروعي خاصه لعلمه بتفاصيل الاحكام دون الاصولي لنا
في الاحتجاج للمذهب الاول المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين اجماعا ووجوب وفاقهم يقتضي حجية قول
المجتهدين اي كونه حجه تامه فلو اعتبر غير المجتهد لكان قوله جزءا من الحجه ولو كان كذلك لزم النقيض
لكون قولهم حجه وهو كونه ليس بحجه لانعدام الكل بانعدام جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع
الذي ذكرناه والقرب الى مقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لا يفيد ان المطلوب لوجوب
التقليد على الاصولي والفروعي والتقليد اتباع قول المجتهدين فيخالف قولهم عاصيا لا يعتبر وقد
احتج ابو الحسين البصري على ما ذهبنا اليه بقوله ان الامه انما يكون قولها حجه اذا قالته بالاستدلال
لانه لا يجوز ان تحكم بغير دليل فهي انما عصمت عن الخطا في استدلالها والعامه ليست من اهل النظر والاستدلال
على الحوادث فتعصم فيه الطرف الخامس النظر في اعتبار كافر التاويل وفاسقه كالخوارج فنقول
وفي المتاول اربعه اقوال الاول الاعتبار لكافر التاويل وفاسقه معا فلا ينعقد اجماع من
دونهما ونسبه في الفصول الى بعض ائمتنا وابي هاشم وجمهور الاشعريه والقول الثاني عدمه اي عدم
الاعتبار مطلقا اي في كافر التاويل وفاسقه ونسبه في الفصول الى جمهور ائمتنا وابي علي والقاضي
عبد الجبار والقول الثالث يعتبر الفاسق في حق نفسه اي لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته
حجه عليه ويكون حجه على من سواه والقول الرابع يعتبر الفاسق مطلقا وهو قول الغزالي
وقول خامس يروى عن جعفر بن مبشر انه يعتبر اجماع اهل القبله جميعا الا الخوارج والروافض وكذلك
لانهم يتبراون من السلف ويكفرونهم اما الخوارج فلتكفيرهم عليا عليه السلام وعثمان وجلة الصحابه
واما الروافض وهم الذين رفضوا امامة زيد بن علي عليه السلام فلتكفيرهم ابا بكر وعمر وعثمان وجلة الصحابه
ايضا وقول سادس عن بعضهم ان الخوارج والروافض معتبرون في البحث لا النقل لانهم افسد وه على

Copyright ... University

ايقنهم بتكفيرهم الصحابه فربما رووا المنسوخ من غيرهم ولم يرووا الناسخ الذي يروونه عنهم لسوء اعتقادهم فيهم اذا عرفت ذلك فالقايلون بالاعتبار هم الذين لا يكفرون بالتاويل من ايمتنا وغيرهم لانه لم يخرج من الامه عندهم والقايلون بعدمه المكفرون وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الامه المشهود لها بالعصمه وان صلى الى القبله واعتقد نفسه مسلما لان الامه ليست عبارة عن المصلين الى القبله بل عن المسلمين وهو كافر والاسلام والكفر لا يجتمعان و امافاسق التاويل فالاقرب اعتباره لان الادله الداله على حجيه الاجماع لا تنتهض دونه لان الفسق لا يخرجه عن مسمى الامه والعلم بخطابه في امر لا يوجب العلم بخطائه في كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وفاقه ما يؤدي اليه اجتهاده وذلك يقتضي الا ينعقد الاجماع في حقه واذا لم ينعقد في حقه علم احتمال تبعيض حكمه حتى يقال انعقد من وجه دون وجه احتج النافون لاعتباره بالقياس على الكافر بجامع عدم العداله و الجواب منع علية الوصف للحكم بل انما يعتبر الكافر لانه ليس من الامه فلا يصح قياس الفاسق عليه الطرف السادس في الخلاف في اشتراط كون المجمعين من الصحابه و المختار وفاقا لاكثر العلماء ان الاجماع لا يختص بالصحابه بل اجماع اهل كل عصر حجه وخلافا للظاهريه واحدى الروايتين عن ابن حنبل للعموم المعلوم من الادله القاضيه بان الاجماع حجه و احتج المخصصون بان اعتبار اجماع غير الصحابه فيه لزوم مخالفة اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه وذلك باطل اجماعا وبيانه انه انعقد اجماع الصحابه قبل مجي التابعين وعدهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع غيرهم بعدهم فيها في شي منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا و الجواب ان ما ذكرتموه منقوض بجريه فيهم بعد اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه فلو صح ما ذكرتم لوجب الا يجوز اجماعهم في شي منها واللازم باطل بالاتفاق والحق انها يعني مسئله اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسايل الخلاف قضيه عرفيه وهي التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع ما دام وصف الموضوع وقد وقع الاجماع على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ذكره لا مطلقا بل ما دام لا قاطع فيه ولما وقع الاجماع الثاني زال وصف الموضوع وهو كونه لا قاطع فيه والحكم به فيزول بزواله الطرف السابع في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في الاجماع ام لا و المختار وعليه الاكثرون انه لا يشترط عدد التواتر للدليل فانه يتناول الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامه والمؤمنين واشترطه الجويني ومن وافقه لا مستند لهم على حجية الاجماع بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل عادة فلا بد لهم من القول بعدد التواتر لان انتفا حكم العادة فيهم غير مشاهد ظاهر واذا قلنا بعدم اشتراط العدد ولم يبق الا واحد من المجتهدين فالواحد حجه على المختار لعموم اي المضمون دليل الاجماع وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامه فلو لم يكن قول الواحد حجه لخرج مضمون السمعي وان لم يخالف صريحه وقيل لا يكون قول الواحد حجه وهو قول الدواري من اصحابنا والسبكي لان الاجماع هو المنفي عنه الخطا فلا يقطع بانتفاده عن قول الواحد لعدم صدق الاجماع فيه لان اقل ما يصدق به الاجماع اثنان قلنا كما يمتنع مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة مضمونه الطرف الثامن في اشتراط انقراض العصر و المختار انه لا يشترط الانقراض وهو قول الائمه والاكثر الشافعيه والحنفيه والمعتزله والاشاعره لنا الذي تكرر وهو عموم ادلة الاجماع

عصره وما لم ينقرض وقيل يشترط وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاد ابي بكر بن فورك ومن الناس من فصل فقال ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم باقوالهم او بافعالهم او بهما فالانقراض لا يكون شرطا وان كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى الحكم وسكوت الباقين عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي كان شرطا وهذا راي ابي علي الجبائي كما حكاه عنه الشيخ وقال الجويني ان كان عن قياس كان شرطا والا فلا واليه الاشاره بقوله وقيل ان كان عن قياس قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن اجتهاده لكن الرجوع جايز ثابت اذ وافق علي عليه السلام الصحابه في بيع ام الولد ثم رجع قالوا قال علي عليه السلام كان رايي وراي عمر الا يبعن وقد رايت الان ان يبعن فقال عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك ورد بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع لان كلام علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا انه قول كل الامه ويؤيده ان جماعة من الصحابه كابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في روايه عنه قالوا بالجواز ايضا مسئلة اذا قال او حكم او فعل جماعة بقول فاما ان ينتشر اولا ان لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقه قطعا وبه قال الاكثرون لانه يجوز الا يكون لهم فيه قول مخالف لم يعقل وقيل هو اجماع وقيل حجه وقال الرازي وابن الملاحمي ان عمت به البلوى فحجه والا فلا وان انتشر بعرف به الباقون ولم ينكره احد منهم فان علم قطعا ان سكوتهم عن رضا فاجماع وان لم يعلم كان لا تكليف فيه علينا كالقول بان عمار افضل من حذيفه فلا اجماع ولا حجه وان كان مما فيه تكليف فان كان قطعيا وكان لسكوتهم محمل غير الرضا فكذلك وذلك كامامة ابي بكر وعمر وعثمان فان السكوت لا يدل على الرضا وان كان مسئلة الامامه قطعيه لما كان هنالك ما يضطر السكوت اليه وهو التقيه والخوف من اختلاف الارواح وانتهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقه قطعا سوا قلنا كل مجتهد مصيب ام لا لان المخطئه يقولون بان المخطي معذور معفو عنه مخاطب بما ادى اليه نظره القاصر بعد الاجتهاد فلا يجب الانكار وان كان قول البعض وسكوت البعض قبل تقرر المذاهب وهذا عند البحث والنظر في الحادثه ففيه اقوال خمسه قيل اجماع قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الحنفيه وبعض الشافعيه وهو قول الشافعي القديم وقيل هو اجماع بعدهم اي بعد انقراض القايل والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي وقيل هو لا اجماع قطعي ولا حجه ظنيه وهو قول ابي عبد الله البصري واهل الظاهر وبعض الحنفيه قال الدواري وبه قال الجمهور من الزيديه منهم الامام يحيى بن حمزه والقاضي جعفر وبه قال الشافعي في الجديد والغزالي والرازي وقيل ان كان القول في الفتيا فهو اجماع وان كان في الحكم فهو لا ايضا اي لا اجماع قطعي ولا حجه ظنيه وهذا مذهب ابي علي بن ابي هريره من اصحاب الشافعي رضي الله عنه و القول الخامس وهو المختار وبه قال الامام احمد بن سليمان والمهدي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والامدي وابن الحاجب وهو الظاهر من كلام الامام الهادي عليه السلام وهو الذي اختاره احمد بن يحيى عليه السلام انه حجه ظنيه يحتج بها كسائر الظنيات لنا حجه فيما اخترناه ان سكوتهم ظاهر في موافقتهم لبعد السكوت من الكل عادة مع اعتقاد المخالفه كما نرى عليه الناس

فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحسبه نصر وعليه سبيل المؤمنين ونحو الامه
كل وبالجمله فليس الظن الحاصل به باقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر اخبار الاحاد فوجب العمل به
واحتج القايل بالمذهب الاول بما ذكرناه من ظهور السكوت في الموافقه فعلنا في الجواب عليه وهذا غير
كاف للاول لانه يدعي على كونه اجماعا قطعيا والظهور لا يفيده مطلوبه وقال ابو علي الجبائي الاحتمالات
من تجويز ترك الانكار لعدم تمام النظر او لتعارض الادله او للتوقير والتعظيم او للهيبه او للتقيه كما نقل
عن ابن عباس انه سكت في مسئلة العول اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله
كان رجلا مهيبا يعني عمر او لغير ذلك تكون قبل الانقراض قويه فلا يكون اجماعا فاما بعد الانقراض فتضعف
الاحتمالات فيكون ظاهرا في الموافقه فيكون اجماعا والجواب ان ضعف الاحتمال بالانقراض لا يفيده
لان غايته قوة ظهور الموافقه وهو لا يدل على القطع الذي يدعيه لبقاء الاحتمال وان كان ضعيفا
ولا يضرنا وجوده لانا لا ندعي الا الظن وهذا ما اشار اليه بقوله ولا يضر الاحتمال فيه فتضعف
بالانقراض اي يحتاج الى تضعيفه بالانقراض وقال اهل المذهب الثالث يحتمل كون الحكم السكوت لجواز نحو
في المسئله او تصويب اي لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او غير ذلك من الاحتمالات التي ذكرناها
وغيرها ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقه فلا يكون اجماعا لا حجه والجواب انها وان كانت
محتمله فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما راى جلد الحامل
ما جعل الله لك عليها في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روي ان القايل بذلك علي عليه السلام
وكقول امراة لما نهى عمر عن المغالاة في المهور ايعطينا الله بقوله واتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر
فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات وغير ذلك مما يوقف عليه التتبع لاثارهم وقال ابن ابي هريره
العاده في الفتيا انها تخالف ويبحث عليها دون الحكم فان كلا يحكم بما راه فيتبع ولا يخالف كما نرى في
عصرنا وايضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي والجواب منع الفرق بين الفتيا والحكم في محل النزاع
وهو قبل تقرر المذاهب لانهم حينئذ بصدد البحث والمناظره في حكم المسئله فيخالف الحكم وينكر كما تخالف
الفتيا وتنكر والفرق الذي ابداه المستدل بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار للمذاهب وهو غير الفرض
وقد علم اعتراض الصحابه على الاحكام فتجويز الهيبه لا يدفع الظهور

مسئله

في الكلام في مستند الاجماع المختار وجوب السند دليلا كان او اماره وهو قول عامه العلماء انها حكي
عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لا عن توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من
لهم دلاله ولا اماره وهو منسوب لمذهب موسى بن عمران كما يحكى عليهم السلام والجمهور
ولو كان السند قياسا واجتهادا وفيه اي في القياس اقوال منها المنع لصدور الاجماع عنه
مطلقا جليا كان او خفيا وهذا راي داود الظاهري واتباعه والاماميه وابن جرير الطبري
ومنها المنع للخفي اي لصدور الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي فهو جائز وهذا قول
بعض الشافعيه ومنها المنع للوقوع لصدور الاجماع عنه دون الجواز ومنها المنع للحجيه
اي لكون الاجماع الصادر عن القياس حجه فيجوز مخالفته حكى هذا القول قاضي القضاه عن الحاكم
صاحب المنظومة ومحصل ما اخترناه وهو ثلاثه امور وجوب السند وجواز كونه قياسا ووقوعه

المذهب

حجه الامر الثاني القطع بالجواز لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال وذلك كغيره
من الامارات مثل خبر الواحد والمتواتر الظني الدلاله اذ لا مانع يقدر الا كونه مظنونا وحجه
الوقوع قوله كاجماعهم على حد الشارب فانه لتنبيه علي عليه السلام بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفتري وقال عبد الرحمن بن عوف هذا احد واقل الحدود
ثمانون وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وغير ذلك وحجه الوجوب قوله اما الاجماع بلا سند
فمحال عاده لان اتفاق الكل لا لداع يستحيل في العاده كالاجتماع على اكل طعام واحد في وقت
واحد احتج المانعون على الاطلاق والمانعون عن الخفي اما اولا فبان العاده تمنع الاتفاق
عنه لانه ظني والقرايح فيه تختلف والانظار تتباين والجواب انا لا نسلم منع اختلاف القرايح للاتفاق
بعد العلم بوجوب العمل بالقياس ولو سلم لزم في كل ظني اذ لا مانع يقدر سوى كونه ظنيا واما
ثانيا فبانه لو صدر عنه لجازت مخالفته اما الملازمه فلانه يجوز للمجتهد مخالفه القياس اجماعا
وجواز مخالفه الاصل يقتضي جواز مخالفه الفرع واما بطلان اللازم فللاتفاق على امتناع
مخالفه الاجماع والجواب ان الاجماع على جواز مخالفته اي القياس قبل الاجماع واما اذا اقترن
بالقياس اجماع فلا يجوز المخالفه لانعقاده به واما ثالثا فبان العلماء مختلفون في الاحتجاج
بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد الاجماع عنه والجواب ان ما ذكرتم من منع الاختلاف
لصدور الاجماع عنه منقوض بخبر الواحد والعموم فان الخلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز صدور
الاجماع عن كل منهما اتفاقا احتج القايل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجه
بان جواز مخالفه الاصل يستلزم جواز مخالفه الفرع والجواب بان قياس الاجماع على الطريق واجرا
حكم طريقه عليه باطل بالدليل القطعي الدال على كونه حجه لا يجوز مخالفتها من غير تخصيص اجماع
عن اجماع احتج القايل بجواز الاجماع من دون مستند بانه لو كان عن مستند لاستغني عنه
بالمستند فيعري عن الفايده والجواب ان العري عن الفايده لو كان عن مستند ممنوع اذ فايدته سقوط
البحث وحرمه المخالفه وان سلم ممنوع ما ذكروه لم يصح عن سند وذلك مما لم يقل به احد اذا
عرفت ان الاجماع لا بد له من مستند فههنا فرع يترتب عليه فنقول ما اجمع على موجبه من
الادله اما ان يكون قطعيا او ظنيا ان كان قطعيا عند اهل الاجماع فهو السند لذلك
الاجماع قطعا لامتناع الا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور ظني
مفيد لذلك الحكم لم يجز ان يكون صارفا لدعا القطعي اياهم للحكم به وللاتفاق عليه وايضا الاتفاق
عن الظني دون القطعي محال عاده وهذا قول ايمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسين
البصري وحكي في الفصول الاتفاق على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان
الخبر متواترا فلا خلاف في وجوب استناده اليه قال ابو طالب وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله
البصري الا انه يقول ان الخبر اذا كان من اخبار الاحاد في هذا الوقت فانه يجب ان يقطع على
انهما قامت به الحجه في الاصل قال وقد بنا مذهبه في هذا الباب وصلاته يقول ان عادة
الصحابه جاريه بانها كانت لا تتفق على مخبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما كانت تتفق عليه

اذا كان الخبر الوارد فيه طريقه العلم دون الظن وقال البيضاوي لا يجب ان يكون صادرا عن دليل
اجماع دليلين على عدول واحد ولهذا لم يكن قطعيا فهو محتمل لان يكون سندا وان لا يكون لسعة
الظنيات ونقل ابن برهان في الاوسط عن الشافعي انه يجب ان يكون سندا لوجوب السند في الاجماع
وصلاحيته هذا له والاصل عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من
الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وعلمهم
بموجبه ولكنا لا نعلم انهم عملوا لاجله ففيه تردد ثم هذا بناء ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو
مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله وهل يكون
اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لا يدل كما ان الحاكم لا يدل على صدق
الشهود والصحيح دلالته لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم **مسئلة** واذا تكلم المجتهدون
في مسئلة واختلفوا فيها على قولين او اقوال فهل لمن بعدهم من المجتهدين احداث قول اخر في تلك
المسئلة فيه ثلاثة مذاهب اولها المنع مطلقا وهو قول الاكثر منهم ابو طالب والمويد بالله في احد قوليه
وابو علي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واليه ذهبت الامامية بناء على اصلهم
ان الامام في احدى الفئتين فالمحدث للثالث مخطي وان فصل وثانيها الجواز مطلقا وهو قول
اصحاب الظاهر وبعض المتكلمين واحد قولي المويد بالله والمختار وفاقا للمنصور بالله وابي الحسين
البصري والرازي واتباعه والامدي وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتاخرين ان الاحداث
على قولين قولا ثالثا لا يرفعهما اي القولين الاولين فيجوز احداثه لانه لا يخرق
اذ لم يرفع اجماعا وان رفعهما لم يجز للقطع بان الحق فيهما والا لزم خطا الامه وذلك كالمذبوح بلا
تسمية قيل يحل سواء تركها عمدا او سهوا وقيل لا يحل مطلقا فالحل مع السهو والتحريم مع العمد
غير رافع للقولين وكهذه المسئلة فان القدما اختلفوا فيها على قولين الجواز مع التفصيل
والمنع كذلك فقول المتاخرين بالجواز مع التفصيل والمنع مع عدمه غير رافع للقولين ومثال
ما يرفع القولين بان وطي المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع
ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث رافع للقولين احتج
المانعون اما اولا فباتفاق الاولين على عدم التفصيل فالقول به خلاف الاجماع والجواب منع
اتفاقهم على عدم التفصيل غايته انهم لم يقولوا به وعدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدمه اي التفصيل
وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لانهم لم يقولوا فيه بنفي ولا اثبات والا امتنع القول فيما تجدد
من الوقائع اذ لم يقولوا فيها بحكم واما ثانيا فبان في القول بالتفصيل لزوم تخطئة الاولين اذ كل
فرقة مخطئة بالتعميم وفيه تخطئة كل الامة والادلة تنفيها والجواب ان ذلك ممنوع فيما فيه
التفصيل لان ما تنفيه الادلة تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ بعض
في مسئلة وبعض في مسئلة اخرى فلا والا لزم ان يمتنع تجويز الخطا على كل فرد من مجتهدي كل الامة في احكام
متعدده ولا خلاف فيه لغير الامامية احتج القايل بالجواز مطلقا اما اولا فبان اختلافهم
دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يودي اليه الاجتهاد فكيف يكون مانعا منه

معنى قوله قبل الاختلاف يشهد بالجواز قلنا لا احداث في الممنوع لان ما قلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا عليه ورفعه
القول الثالث كالاتفاق على عدم الرد مجانا فانهم لما اختلفوا فيه فلا يكون احداثها دليا واما ثانيا فبانه لو
كان الثالث باطلا لانكر اذ وقع ولم ينكر اما الاولى فلان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والسلف لا يتفقون على مخالفة
الامر واما الثانية فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس رضي
الله عنهما للام ثلث الاصل قبل فرض الزوج والزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما واحدث
التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم
ينكر عليه احد والا لنقل والجواب ان ما وقع من التابعين من احداث ما لم يقل به الصحابة ان رفع
مجمعا عليه فانه وقع وقت الاختلاف منهم والنظر في الحادثة قبل الاستقرار على تلك المذاهب
وذلك كما حكي عن مسروق انه احدث فيما اختلفت فيه الصحابة من مسئلة الحرام قولا اخر فقال جار الله
روي عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد ان الحرام يمين وعن عمر اذا نوى الطلاق فرجعي
وعن علي رضي الله عنه ثلاث وعن زيد واحدة باينة وعن عثمان ظهار وكان مسروق لا يراه شيئا ويقول
ما ابالي احرمتها ام قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس بشيء محتجا بقوله تعالى ولا تقولوا لما تصف
السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام وقوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وما لم يحرمه لم يجز لاحد
ان يحرمه ولا يصير بتحريمه حراما قال ابو طالب عليه السلام واما ما حكي عن مسروق فانه لا يلزم لانه كان
في زمان الصحابة وهو من اهل الاجتهاد فلا يمتنع ان يكون الاجتهاد الذي ذهب اليه انما قال به
في حال الاختلاف فهم ولم يكن قد استقر خلاف من اهل العصر الاول على تلك الاقاويل الاخر والا يكن ما
وقع من التابعين كذلك فواضح انه من القسم الجائز كما روي عن ابن سيرين لانه قائل في كل صورة
بواحد من المذهبين وكذلك لم ينكر وههنا مسائل ذكرت تبعا لهذه المسئلة لوجود مناسبة المسئلة
الاولى اذا استدل اهل العصر في مسئلة بدليل او [illegible] فهل لمن بعدهم احداث دليل
او تاويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه ولا صحته منعه الاقلون وتوقف ابو عبد الله البصري
في ذلك وقال الاكثرون وهو المختار يجوز احداث دليل او تاويل اذ هو قول باجتهاد لا يخالف
فيه لما اجمع عليه اهل العصر الاول لان عدم القول ليس قولا بالعدم فكان جائزا وايضا لو لم يكن جائزا
لانكر لما وقع ولم يزل العلماء يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لادلة من تقدمهم وتاويلاتهم من غير
نكير من احد بل يمدحون به ويعد لهم فضلا احتج المانعون اما اولا فبان سبيل المومنين
بالتقدم [illegible] غيره فقد اتبع غير سبيل المومنين والجواب ان سبيل المومنين مراد به الحكم
المتفق عليه لانهم لم يتعرضوا له والا امتنع الحكم فيما تجدد من الوقايع لصدق غير سبيلهم
عليه وهو باطل بالاتفاق قيل فرق بين ما تجدد من الوقايع وما نحن فيه اذ هنا سبيل
للمومنين وهو استدلالهم وتاويلهم السابق فاحداث الاخر يكون اتباعا لغيره ولا سبيل
هناك اي في الواقعة المتجددة فاحداث القول فيها احداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها
قلنا لا نسلم الفرق اذ لا سبيل لهم ايضا في المتنازع فيه وهو الدليل والتاويل الحادث
وانما يكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة او فساد والمفروض خلافه والحق ان المراد بالسبيل الذي وقع

Copyright King Saud University

التهديد على اتباع غير نفس المتعبد به لا طريقه والالزم العامه متبعه لغير سبيل المومنين لتخصيص
المومنين في الايه بالمجتهدين لما سبق من ان غيرهم لا يعتبر في انعقاد الاجماع وسبيلهم الى الاحكام
الادله من الكتاب والسنه وسبيل العامه التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضروره والاتفاق المرك
الثانيه قوله واختلف في جواز عدم علم الامه في عصر من الاعصار براجح اي بدليل لا اياه وبه دليل
معمول على وفقه يعني غير معمول بحكمه سواء عمل بحكمه من دونهم كلهم او بعضهم على قولين والمختار الجواز
اذ المرتفع من احد منهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز لانه اجماع على الخطا وحكى
العلامه على المختصر ان في المسئله قولا بالجواز مطلقا وقولا بالامتناع مطلقا وقولا بالتفصيل وهو الجواز
ان عمل على وفقه والا فالامتناع وفيما حكاه نظر لاستلزام القول بالجواز مع عدم العمل على وفقه تخطئة
الامه على الخطا احتج المجيز بعدم علمهم براجح معمول على وفق عدم العلم به ليس اجماعا على عدمه
فان عدم العلم ليس علما بالعدم والالزم عدم ما لم يتفقوا على العلم به وهو باطل بالضروره
احتج المانع لذلك الدليل الراجح سبيل المومنين وقد جهلوا غيره فقد اتبعوا غير سبيل المومنين
وجه من الجواب ما سبق من ان سبيلهم مراد به ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له وقد اجيب بانه
ليس بسبيلهم بل من شانه ان يكون سبيلهم المسئله الثالثه اذا اختلف اهل العصر الاول في مسئله
على قولين واستقر خلافهم في ذلك واتفق اهل العصر الثاني على احدهما ففيه خلاف والمختار ان الاتفاق
من اهل العصر الثاني على احد قولي الاولين جائز وانه اجماع يجب اتباعه وهو قول الاكثر اما علم
منهم ابي العباس وابو طالب وقول ابن سريج واتباعه وابي علي وابي هاشم وابي الحسن الكرخي وابي بكر
وابي عبد الله البصري والرازي وابن الحاجب لما تقدم من الادله الداله على ان الامه لا تجتمع
في عصر على خطا وقيل جائز وقوعه ولكنه لا يكون اجماعا يجب اتباعه وهو قول بعض المتكلمين
وبعض الحنفيه وبعض الشافعيه ورواه ابو طالب عن الصيرفي وقيل ان الاتفاق المذكور
ممتنع وقوعه وهو قول احمد بن حنبل والاشعري والجويني والغزالي والامدي وابي بكر الصيرفي
من اصحاب الشافعي واحتج اهل القولين الاخرين اما المانعون فبما اشار اليه بقوله اذ لو وقع
لكان حجه لنا والادله فيتعارض الاجماعان اجماع هولاء على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين
على تسويغ كل منهما وانه محال عاده واما المانعون لحجيته فبما اشار اليه بقوله او كان حجه يعني لو كان
الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجه تعارضا اي الاجماعان اجماع الاولين على جواز الاخذ
من القولين واجماع الاخرين على تعين احدهما فقوله تعارضا هو التالي في الحجتين وقوله لو وقع
مقدم الحجه الاولى او كان حجه معطوف عليه وهو مقدم الثانيه وقوله لان اختلافهم اجماع على الاخذ
بيان الملازمه لانها لا تتم الا ببيان ان الاجماع الاول فيحصل التعارض بينه وبين الثاني قلنا في
الجواب عما احتج به الطايفتان ما ذكرتم من اتفاق الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين
ممنوع اذ كل فرقه تجوز ما تقوله وتنفي الاخر سلمنا ذلك فمع انتفا القاطع اي مشروط
بعدم ظهور القاطع في احدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الاجماع الثاني لكونه قاطعا واحتج
المانعون لوقوعه بوجه اخر وهو ان العاده تقضي بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف

احدى الطايفتين يصر على مذهبها وتوجيه اخر وهو انه لو وقع الاجماع الثاني لكان ناسخا للاول والاجماع
لا يكون ناسخا ولا منسوخا والجواب عن الاول منع قضا العاده اذ لو امتنع لم يقع وقد وقع كخلاف
الصحابه في مسئله العول واتفاق التابعين فيها على احد القولين ولو سلم فانما يمتنع عاده اذا اكثر
اهل كل واحد من القولين اما اذا كان القايل باحدهما نادرا فلا كما يوجد في كثير من اقوال العلما
الذين لم يبق لهم متابع وعن الثاني بان الاجماع الاول ان سلم مشروط بعدم الثاني فاذا ظهر
انتفى الشرط فينتفي المشروط واحتج المانعون لحجيته بوجوه اخر ايضا منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم
اصحابي كالنجوم الحديث فانه يقتضي جواز الاخذ باي القولين سوا حصل اجماع بعدهم ام لم يحصل ومنها
ان اهل العصر الثاني بعض الامه فلا يكون اتفاقهم حجه ومنها انه لو كان حجه لكان الدليل وانه باطل
والا لما خفي على العصر الاول ومنها انه لو كان حجه لكان احدى الطايفتين بعد موت الاخرى
كذلك والجواب عن الاول بان الاقتدا بهم للمقلدين والالزم ان يكون قول كل واحد منهم حجه يجب
اتباعها ولو سلم كان قول كل واحد حجه ظنيه وهي لا تقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كسائر الظنيات
وعن الثاني ان ذلك يقتضي ان يكون اجماعهم الحالي عن سبق المخالف حجه وانه باطل وعن الثالث
انه لا يجوز خفا دلالة الدليل على الكل ويجوز ان يخفى على البعض وعن الرابع بانه ملتزم كما يجي
ان شا الله تعالى المسئله الرابعه الاتفاق من اهل العصر عقيب اختلافهم قبل استقرار المذاهب
بان لم يطل زمان الاختلاف جائز الوقوع لقصر مده قليله واما الاتفاق بعد الخلاف المستقر
فيه كما تقدم والخلاف في مسئله اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول الا ان جواز وقوعه وكونه
حجه اظهر مما سبق لانه لا قول لغيرهم مخالفا لهم في هذه المسئله وقولهم بعد ظهور خطايه والرجوع عنه
لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامه بخلاف ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الامه
ولذا فرق الدواري بين المسئلتين فقال في هذه المسئله انه يحسن الاجماع بعد الخلاف وانه
يكون حجه بخلاف المسئله الاولى ووجه الفرق ما ذكرناه اذا عرفت ذلك فالقايل بالامتناع الامام
يحيى بن حمزه عليه السلام والباقلاني والجمهور على جوازه وكونه اجماعا وكل من يعتبر الانقراض
جوز لانه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن اختلافهم اجماعا على
تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم رفعا للمجمع عليه بخلاف اجماع
العصر الثاني على احد قولي الاولين فانه رفع للمجمع عليه وذهب الاقل الى انه ليس باجماع وحجه
المانعين لوقوعه وحجيته كما تقدم من انه لو وقع او كان حجه تعارض الاجماعان منهم بناء
على عدم اشتراط الانقراض والجواب كما تقدم ايضا المسئله الخامسه اذا لم تفصل الامه
بين مسئلتين فهل يجوز لمن بعدهم ان يفصل بينهما نظر فان قال اهل الاجماع بعدم الفصل او علم
ان طريقة الحكم فيهما واحده لم يجز والا فالمختار الفرق والخلاف فيها كالخلاف في مسئله احداث
قول ثالث وله لم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسئله واحده وحكما بالحكم
السابق وذلك كما حكي عن الثوري من الفصل بين الجماع ناسيا والاكل ناسيا بقوله الجماع يفطر
والاكل لا يفطر والاجماع ممن تقدم من العلما ان لا فصل بينهما وكما روي عن ابن سيرين من فصله

Copyright ... University

في مسألة الروح والابوين ومسألة الزوجة والابوين والادلة والشبه وجواباتها تؤخذ الى هذه المسألة ماتسبق

المسألة السادسة وقد عرف ما تقدم انه لا يجوز ان يتفق اهل العصر الثاني على خلاف اجماع من قبلهم ولا خلاف الا ما حكاه قاضي القضاة عن الشيخ ابي عبد الله انه قال اما لم يجز ان يتفقوا على مخالفتهم لان اهل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقع الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلو لم يجمعوا على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون الاجماع الثاني في حكم الناسخ للاول

مسألة الدليل الدال على عصمة الامة عن الخطا يمنع وقوع الردة منهم جميعا لانها اعظم الخطا وكذلك الفسق وشذ المجوزون قالوا الردة تخرجهم عن تناولهم تلك الادلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة والجواب ان ما ذكروه من كونها تخرجهم مردود بصدق ضلت الامة وارتدت قطعا وهو محال ووجه صدقه ان زوال الاسم الا بعد لما كان بارتدادهم كان متاخرا عن الارتداد بالذات فعند ان حصل الارتداد وحدث صدق عليهم الاسم حقيقة فصدق الاسناد فتناولهم الادلة واما انقسامهم فرقتين كل فرقة اخطات في مسألة واصابت في اخرى فالاصح جوازه لان المخطي في كل واحدة من المسألتين بعض الامة والخطا ممتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثرون لان ذلك يوجب اجماع الامة على الخطا قلنا المراد لا تجتمع على الخطا في حكم واحد بحيث تخرج الامة كلها عن الصواب في ذلك الحكم اذ لو كان المراد ما ذكروه لكان تجويز الخطا اي خطا كان في كل واحد من كل عصر ممتنعا والتالي باطل اما الملازمة فلان الامة معصومة وقد انتم البعض حكم الكل فيمتنع التجويز للعصمة واما بطلان التالي فلانا نجوز نجوزنا لا ننكره الامامية في كل واحد من مجتهدي الاعصار الخطا في بعض والاصابة في بعض بل لا يبعد ان نقطع المخطية بذلك

مسألة في بيان ما يثبت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول يجوز ان يتمسك بالاجماع فيما لا يترتب الاجماع عليه اي في كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به سواء كان عقليا او شرعيا او لغويا او دنيويا واما ما يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول كحدوث العالم ونفي الشريك للصانع جل وعلى لان كون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بها وذلك لانا قبل العلم بها يمكننا ان نعلم كون الاجماع حجة بان نعلم اثبات الصانع بامكان العالم وحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع والثاني كوجود الباري وصحة النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود الصانع وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور والتمسك بالاجماع في الامور الدينية سواء كانت عقلية لا تتوقف عليه او شرعية وفي اللغوية متفق على صحته وفي الدنيوية خلاف وذلك كالاراء والحروب وتدبير الجيوش وترتيب امر الرعية فللقاضي عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع مخالفته والاخر جوازها وتابعه على كل من القولين جماعة ووجه المنع عموم ادلة الاجماع والمجوزون يخصونها بالدينية لانها المتبادر منها

مسألة الاجماع ينقسم الى قطعي وظني فالقطعي ما نقل الينا متواترا ولم يسبقه خلاف مستقر مع انقراض العصر عليه وكذا الى الاصح ما سبقه خلاف او لم ينقرض العصر عليه لافادة الادلة القطع بعصمة اهل كل عصر عن الخطا والظني

السكوتي وقد سبق الخلاف فيه وما نقله الآحاد وقد اختلف في وجوب العمل به والمختار الوجوب وهو قول اكثر الشافعيه والجمهور منهم الحنابلة ومعظم الشافعيه وبعض الحنفيه وانكره ابو عبد الله البصري وبعض الحنفيه والغزالي من الشافعيه لنا نقل الدليل الظني الدلالة مقبول فيه الآحاد فيجب العمل به اتفاقا فنقل الآحاد للدليل القطعي الدلالة اولى بان يجب العمل به لان الاول يحتمل الاصل واحتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فبوجوبه بالمقطوع اولى واحتج ابو عبد الله البصري بان ما يقع الاجماع عليه يجب ان يشيع نقله ويتواتر من جهة العادة ورد بالمنع لجواز ان يستغنى عن نقله بغيره اذا عرفت ذلك فالقطعي لا يعارض لان مخالفه اما قطعي او ظني والكل ممتنع والا لزم في القطعي ان يثبت مقتضاهما وهما نقيضان والظني سيمح بالقطع بالنقيض واما الاجماع الظني فيجوز معارضته وحكمه اذا عارضه نص من الكتاب او السنة حال كون الاجماع والنص ظنيين فالجمع واجب بين الدليلين ان امكن وذلك بالتاويل حيث كان احدهما قابلا له بوجه ما فيؤول القابل له من الاجماع والنص او التخصيص حيث كان احدهما عاما له ثم ان لم يمكن الجمع باحد الامرين وجب الترجيح باي وجوهه التي تجي في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى ثم ان لم يمكن الترجيح لاحدهما على الاخر وجب الاهمال لان العمل بهما غير ممكن والعمل باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح

مسألة الاخذ باقل ما قيل في المسألة اذا لم يرد دليلا على ما عداه اي الاقل قيل هو اخذ بالاجماع ومثل بما يستند لا لاصحابنا على ما فهمناه والد الشبطين بالاجماع على صحتها فيهم وبقول الشافعي بان ديه الذمي ثلث ديه المسلم لشمول القول بالكل وبالنصف له مستند لا بالاجماع فيه وهذا القول وبي الى الصواب والاقتصار على اقل ما قيل لفقد المدليل بعد البحث عن مدارك الاحكام اذ هو اي فقد الدليل بعد النظر البليغ مستلزم ظن عدم الوجود للدليل المستلزم ظن عدم الحكم في الزائد على ما فهم عليه والا لزم تكليف الغافل فثبت ان فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب وقولهم انه رجوع الى القول باستصحاب البراءة الاصلية فهو تمسك بالاستصحاب لا بالاجماع غير صحيح لان للاجماع دخلا في الاستدلال وهو في اثبات الحكم اذ لولاه لاستصحب البراءة الاصلية في نفي الكل فالاثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض الاخر بالاستصحاب وليس المراد ان النفي والاثبات ما هو دائر من الاجماع فذلك مما لم يقل به احد وبما ذكرناه يمكن الجمع بين القولين فالقائل بان ما هذا اشا نه اخذ بالاجماع يريد في اثبات المتفق عليه لا في نفي الزيادة او في مجموع الامرين لا في اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفى حيث قال في مسألة ديه اليهودي فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقا للاجماع وقول الرازي في المحصول في هذه المسألة مبني على قاعدة مفرعة على الاجماع والاستصحاب بانه ان الاصل عدم الوجوب ترك العمل به في الاقل لانعقاد الاجماع عليه فيبقى الباقي على الاصل والسادس الحكم المجمع عليه ان كان قطعيا فجاحده لا يكفر ان لم يكن

Copyright © Leiden University

مما علم من الدين بالضرورة خلافا لبعض الفقهاء لنا ان الاجماع غير مفيد للعلم الضروري بالحكم بحث تساوي الخمس الصلوات ونحوها لما تقدم من المقدمات

المقصد الرابع في امور عامة

الثلاثة وهو نوعان يجمعهما ابواب ستة النوع الاول يتعلق بالنظر في السند وهو الباب الاول والنوع الثاني يتعلق بالنظر في المتن من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم وظاهر ومأول وناسخ ومنسوخ وقد شملها بقية الابواب والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر او احاد مسندا او مرسل ودو ولا شك ان الطريق الى الشيء يقدم عليه طبعا فقدمه وضعا فقال الباب

الاول في الاخبار

وفيه خمسة فصول الاول في بيان معنى الصدق والكذب والخلاف فيه والثاني في الخبر المعلوم صدقه والثالث في الخبر المعلوم كذبه والرابع فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه والخامس في شرائط العمل بما يظن صدقه واتى بها على هذا الترتيب فقال

فصل الخبر

قد يقال بمعنى الكلام المجرد كما في قولهم الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به بدليل تعديته بعن اذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين صدق وكذب ولا قسم له ثالث عند الجمهور وكل خبر لابد فيه من دلالته على حكم ونسبة في الخارج والمراد بالحكم الايقاع او الانتزاع اي التصديق والجزم بثبوت النسبة التي اشتمل عليها او انتفائها وليس المراد بالدلالة عليه وجوده بحيث لا يتخلف عنها بل يجوز التخلف عنه والدلالة بحالها كما في خبر المجنون والنائم والشاك مع عدم الجزم لان الدلالة اللفظية يجوز تخلف المدلول عنها والمراد بدلالته على النسبة الخارجية دلالته على تحققها في احد الازمنة الثلاثة سواء ثبت كذلك في نفس الامر ام لا لما عرفت من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية بيان ذلك انك اذا قلت قام زيد فقد دل هذا الخبر على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر وعلى الحكم بذلك الثبوت فان كان الموجود في الواقع قيام زيد فقد طابق الحكم بثبوت القيام لزيد ما في الواقع وتطابق ايضا قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وقيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وان كان الذي في الواقع انه لم يقم فلا تطابق بين مدلولي الخبر وما في الواقع وقد يظن عدم التغاير بين المطابق الذي هو في ما مثلناه قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وبين المطابق الذي هو قيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وهو ظن فاسد لانهما متغايران بالاعتبار كما اشرنا اليه وتوضيحه ان ثبوت القيام له اعتباران احدهما كونه مفهوما من الكلام مع قطع النظر عن الواقع والاخر كونه الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه فالوقوع باحد الاعتبارين غيره بالاعتبار الاخر اذا استقر عندك ذلك **فالصدق مطابقة حكمه** اي حكم الخبر الذي هو الايقاع او الانتزاع او نسبته **للواقع** والخارج وما في نفس الامر **والكذب عدمها** اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للواقع **لا** ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه **لاعتقاد المخبر و** حقيقة الكذب **عدمها** اي عدم مطابقة حكمه او نسبته لاعتقاد المخبر **خلافا للنظام** ومن تابعه فقالوا ان حقيقتهما ذلك حتى ان قول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب والمراد بالاعتقاد معناه المشهور وهو التصديق الشامل للعلم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد الجازم الذي يقبله والجهل المركب والظن فالخبر المعلوم والمعتقد

والمظنون صادق والموهوم كاذب لانه دال على الحكم بخلاف الطرف الراجح ولما كان المبادر من عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ان يكون هناك اعتقاد ولا يطابقه الخبر على ما هو القاعدة في دخول النفي على كلام فيه تقييد كان الظاهر ان يكون الخبر المشكوك واسطة بين الخبر الصادق والكاذب لانه لا اعتقاد فيه لتباين الاعتقاد والشك والنظام ممن لا يثبت الواسطة فلابد ان يقال ان عدم مطابقة الاعتقاد اما بان يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة او بان لا يكون هناك اعتقاد اصلا **ولا** ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه او نسبته **للمجموع** من الاعتقاد والمطابقة **و** حقيقة الكذب **عدمها** اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للمجموع المجموع من الامرين **خلافا للجاحظ** واتباعه **فما عداهما** اي ما عدى مطابقة المجموع وعدمها على هذا القول **واسطة** بين الصدق والكذب وتحقيق كلامهم ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او بدون الاعتقاد فهذه اقسام ستة صادقها المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وكاذبها غير المطابق للواقع مع اعتقاد عدمها والباقي ليس بصادق ولا كاذب وهو المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة او بدون اعتقاد وغير المطابق مع اعتقادها او بدون اعتقاد **لنا** في الاحتجاج لمذهب الجمهور **الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل** مع مطابقته لاعتقاده **وتصديقه اذا قال هو حق** مع مخالفته لاعتقاده فلو كان للاعتقاد او لعدمه مدخل في تحقق الصدق والكذب لم يصح ذلك اذ يكون الخبران بالعكس على قول النظام او واسطة على قول الجاحظ **و** احتج النظام **بقوله تعالى** اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله **والله يشهد ان المنافقين لكاذبون** فان الله تعالى حكم عليهم حكما مؤكدا بانهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للواقع فلو كان لمطابقة الواقع او لعدمها مدخل في تحقق الصدق والكذب لما صح ذلك اذ يكون اما صادقا او واسطة **و** الجواب ان الدليلين اذا تعارضا فالظاهر وامكن حمل احدهما على وجه يسقط معه التعارض وجب وما ذكره **محمول على رجوع التكذيب الى خبر تضمنه نشهد** في نشهد انك لرسول الله والخبر المتضمن هو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير مطابق للواقع لانهم المنافقون الذين يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم **او** تضمنته **المؤكدات** التي هي ان واللام والجملة الاسمية فانها وان دخلت على المشهود به وهو انك لرسول الله وحقها ان تفيد تاكيد ما دخلت عليه فهي تشعر بان الشهادة عن جد كامل ورغبة وافرة والواقع بخلاف ذلك **او على رجوع** التكذيب **الى الحكم المشهود به** وهو قولهم انك لرسول الله لا في نفس الامر بل **في زعمهم** الفاسد واعتقادهم الكاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فكانه قال تعالى والله يشهد ان المنافقين يعتقدون انهم كاذبون في خبرهم الصادق وهو قولهم انك لرسول الله **او على رجوع التكذيب الى حلفهم بانكار ما قالوا** لما رواه البخاري في صحيحه عن زيد بن ارقم قال كنت في غزاة فسمعت عبد الله ابن ابي ابن سلول يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولئن رجعنا من عنده ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي صلى الله عليه وسلم فدعاني فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عبد الله بن ابي واصحابه فحلفوا ما قالوا فكذبني رسول الله وصدقه فاصابني هم لم يصبني مثله

فجلست في البيت فقال لي عمي ما اردت الى ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومقتك فانزل الله تعالى اذا
جاءك المنافقون فبعث الي النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان الله صدقك يا زيد و حجة الجاحظ قوله تعالى
افترى على الله كذبا ام به جنة وتقرير استدلاله ان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وعلى آله بالحشر والنشر
كما دل عليه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق في الافتراء على الله وكونه خبر احال الجنة وارادوا بكونه خبراحال
الجنة غير الكذب لانه قسيمه وقسيم الشيء يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدم صدقه
فكيف يريدونه وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا
كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر فاسقى المذهبان الاولان وثبت الواسطة
وهو المطلوب والجواب ان معنى قوله تعالى ام به جنة ام لم يفتر فذكر قسيما للافتراء فعبر عن هذا بذلك لان المجنون
لا افتراء له اذ الافتراء هو الكذب عن عمد لا الكذب مطلقا يدل عليه استعمال العرب ونقل ائمة اللغة فعلم
والمجنون لا عمد له فقوله ام به جنة ليس قسيما للكذب بل لما هو اخص منه وهو الافتراء فيكون هذا حصرا
للكذب في نوعيه الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد واما استدلاله بما روي عن عائشة وقد سمعت
بخبر رواه بعض الصحابة والله ما صدق ولا تعمد كذبا فيعارض بما روي عنها ايضا انها قالت فلان يكذب ولا
يعلم انه يكذب على انه يحتمل انها ارادت ولا كذب تعمدا احسبنا للظن بالراوي جمعا بين الادلة والله
استدل بقوله تعالى ويحلفون على الكذب وهم يعلمون على ابطال قول الجاحظ في الكذب لانه لو كان
كما زعم لم يكن لقوله وهم يعلمون فائدة بل يكون تكرارا صرفا واما قوله تعالى ويحسبون انهم على شيء الا
انهم هم الكاذبون فقد احتج به صاحب الجوهرة على اثبات المذهب الاول و ابطال ما عداه موهما
ان معنى قوله تعالى ويحسبون انهم على شيء انهم معتقدون لصحة ما حلفوا عليه وهو وهم كاذب لان المعنى انهم
يحلفون يوم الحشر انهم ما كانوا مشركين كما يحلفون لكم في الدنيا انهم منكم ويحسبون انهم على شيء من النفع
بالايمان الكاذبة الا انهم هم الكاذبون في حلفهم انهم ما كانوا مشركين وكيف يصح التفسير بانهم معتقدون
هنالك صحة ما يحلفون عليه مع الاضطرار الى العلم بالذي نقم به الرسل ولو الله نا قدس الله روحه قول
في الصدق والكذب مغاير لما تقدم حاصله موافقة الجاحظ في معنى الصدق و موافقة النظام في
معنى الكذب ان كان ثم اعتقاد فالواسطة عنده ثلاث صور مطابق الواقع وغير المطابق اذا كانا
من دون اعتقاد كخبر الساهي والمجنون والنائم والشاك ومطابق الاعتقاد دون الواقع وهو
الجهل المركب واما مطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة فهو واسطة في قول الجاحظ كذب في
هذا القول وممن اثبت الواسطة الامام المؤيد بالله احمد بن الحسين عليه السلام لانه صرح في شرح التجريد في
باب الاقرار بان اقرار الهازل لا يوصف بصدق ولا كذب وفي كلام فيه في الشهادات ما يدل على ان خبر
الساهي والناسي يوصف بالكذب اذا خالف الواقع فخالف كلامه من هذا الوجه هذا القول و للشيخ
الحسن الرصاص قول آخر حاصله ان مطابقة الواقع صدق كما قاله الجمهور ومخالف الواقع كذب
في صورتين احداهما ان يخالف الاعتقاد كما قاله الجاحظ والاخرى ان يصدر الخبر لا عن امارة
سواء وافق الاعتقاد او لم يكن ثم اعتقاد واما ان صدر الخبر المخالف للواقع عن امارة لم يسم مخبره
كاذبا ولا يسمى كاذبا وهذا كان يخبرك مخبر بقدوم زيد ثم تخبر انت بذلك وينكشف عدم قدومه

المعلوم لغة وشرعا ان مثل هذا لا يسمى كذبا ولا المتكلم كاذبا وهذا التفصيل الذي ذكره في مخالف
الواقع مخصوص بما اذا لم يكن مكلفا بالاخبار بخلاف ما اخبر عنه وماخوذا باعتقاده واما اذا كان
مكلفا بذلك فانه فسق بالاخلال بما كلف به وخرج الى عداوة الله تعالى فهو كاذب والخبر كذب وهذا
كالاخبار بان الله تعالى جسم وان له ثانيا وسوا اخبر بذلك لشبهة او جرأة وان لم يفسق كالاخبار بالشيء
للفاسق فهو محتمل للكذب وعدمه انتهى كلامه وانت خبير بان هذه تفصيلات بعد ان تنتهض على ثبوت
شهادة له واذ قد عرفت ان الخبر ينقسم الى صدق وكذب فمنه معلوم الصدق ومنه معلوم الكذب
ومنه ما لا يعلم فيه ايهما وقد وضع لكل من الثلاثة الاقسام فصلا فقال

وفصل والمعلوم صدقه

من الاخبار منه ما هو متفق عليه ومنه ما هو مختلف فيه فالمتفق عليه اربعة الاول خبر الله تعالى فانه
لا يجوز فيه الكذب لما فيه من النقص الذي لا يجوز على الله تعالى و الثاني خبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لانه
معصوم عن الكذب عمدا على الاطلاق وسهوا في التبليغ لدلالة المعجزات وقد تقدم تقريره و الثالث
ما علم وجوده مخبره ضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين وكقولنا الصلوة واجبة فانها معلومة
من ضرورة الدين او نظرا كقولنا العالم حادث وكخبر اخرنا الموافق لخبر المعصوم و الرابع
خبر الامة كلها كشهادة الله تعالى ورسوله بعصمتها و المختلف فيه ستة الاول الخبر المحفوف
بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة وخروج الملك
وراء الجنازة على نحو تلك الهيئة فانه يفيد العلم وهو اختيار ر د الرباني قدس الله روحه وقول النظام والجويني
والرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وظاهر كلام الرازي حيث قال في المنتخب والباقون
انكروه ان المنكرين لافادته العلم هم الاكثر و الثاني الخبر المتواتر وهو في اللغة ما تتابع من الامور
واحدا بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه
عددا لا يمكن كذبهم عادة اي يستحيل في العادة وقوع الكذب من ذلك العدد خلافا للسمنية
وهم قوم من الهند وكذا البراهمة وهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل فانهم انكروا افادته
العلم حال كونه ماضيا وحاضرا عند اكثرهم وماضيا فقط عند الاقل منهم حيث قالوا لا علم في غير
الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار وغيرها لنا انا نجد من انفسنا العلم الضروري
بوجود البلاد النائية كمكة والمدينة والامم الماضية كالانبياء والخلفاء والصحابة كالعلم بالمحسوسات
لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها ان التواتر لا
يقع لانه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة ومنها انه لو وقع لم يفد العلم لجواز
الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولان الجملة مركبة من
الآحاد بل هي نفسها فاذا جاز كذب الآحاد جاز كذب الجميع قطعا لان لازم الجزء لازم الكل وتجويز
الكذب ينافي حصول العلم ومنها انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين لجواز ان يخبر جمع كثير بشيء
ومثلهم بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى صلوات
الله عليهما انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا صلى الله عليه وآله فيكون باطلا ومنها انه لو افاد العلم
لم يكن ضروريا اذ لو كان كذلك لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا

Copyright © King Saud University

على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة
ومنها انه يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر للمخالفة والكل مردود اما اجمالا فبان دليلنا ضروري فما
ذكرتم تشكيك في ضروري فلا يسمع واما تفصيلا فالجواب عن الاول بانه قد علم وقوعه والعزى وجود
الداعي هنا لا في الطعام وعن الثاني بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة لا العشرة
والعسكر يغلب ويفتح والواحد منه لا يغلب ولا يفتح وقولهم لازم الجزء لازم الكل انما يصح في الاجزاء المحمولة
واما الاجزاء الخارجية فلا وعن الثالث بانه فرض محال وعن الرابع بمنع كمال العدد في جميع المراتب وعن
الخامس بان الضروريات انواع مختلفة تفارق بعضها بعضا بالسرعة وغيرها وعن السادس بان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز العناد والا لورد خلاف السوفسطائية واذ قد عرفت ان التواتر يفيد العلم فهذه
مسئلة تشتمل على امور ثلاثة اولها في الخلاف في العلم الحاصل عنه هل ضروري او نظري وثانيها
في الشروط التي لا يحصل عنه العلم من دونها والخلاف فيها وثالثها في التواتر المعنوي اما الاول
فقال الامام الهادي الى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام صرح به في كتاب البالغ المدرك والجمهور من ائمتنا
والفقها والمتكلمين من المعتزلة والاشاعرة وهو ضروري لو وقع لمن لم ينظر في احوال المخبرين من العدد
وانتفا المواطاه ونحو ذلك ولمن لم يبلغ حد النظر كالصبيان والبله الذين لا يتاتى منهم النظر بالضرورة
ولو كان نظريا لما حصل لغير الناظرين وقيل بل العلم الحاصل عن التواتر نظري وهو قول الكعبي
وابي الحسين البصري وابن الملاحمي من المعتزلة والجويني من الاشاعرة وبعض الفقها وذكره لا حاجة
الى المقدمتين ولو كان ضروريا لم يحتج بيان ذلك ان العلم لا يحصل الا بعد العلم باستفادة المقدمتين وهي
ان يكون محسوسا لا اشتباه فيه وبعد علم استنادا عن الكذب وذلك بان يكون المخبرون جماعة لا داعي
لهم اليه وكلما كان كذلك فليس بكذب وما ليس بكذب فهو صدق لعدم الواسطة ورد بالمنع لاحتياج
الى سبق العلم بذلك بل يحصل العلم ولا يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت اليها
على التفصيل وامكان الترتيب لا يوجب الاحتياج والا لزم في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة
زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء
فلك ان تقول لان الكل مركب منه ومن غيره والمركب من الجزء ومن غيره اعظم من الجزء فالكل اعظم
من الجزء وقيل بالوقف للتعارض بين الادلة وعدم تمييز الصحيح منها عن غيره وهو قول المرتضى الموسوي
والامدي واما الثاني فمن الشروط ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد اما الشروط الصحيحة فثلاثة
كلها في اهل التواتر وقد جمعها قوله وشرطه في كل مرتبة بلوغ المخبرين عددا يمنع الاتفاق عادة
مستندين الى الحس فاولها كثرة المخبرين وبلوغهم حدا يمتنع العادة من الاتفاق منهم والتواطؤ على الكذب
وثانيها استنادهم في ذلك الخبر الى الحس لا الى غيره كالعقل فانه لا يفيد قطعا وثالثها استواء طرفي الخبر
ووسطه في الشرطين الاولين فلا تخلو مرتبة عنهما وضابطه اي ضابط شرط التواتر والعلم
بحصوله عند القائلين بان العلم الحاصل عن التواتر ضروري حصول العلم بعده فاذا علم ذلك علم وجود
الشرائط لان الضابط في حصول العلم عنه سبق العلم بها خلافا لمن يرى انه نظري واذ قد عرفت انه لا
بد فيه من العدد فقد وقع في اقله اي اقل ما يحصل به العلم اقوال كثيرة فقيل يكفي في حصول العلم

خمسة ذكر هذا القول صاحب الفصول اذ لكم من اربعة يحصل العلم بقولهم دون الف وقطع ابو الحسين البصري وابو بكر
الباقلاني والسبكي وغيرهم بانه لا يحصل العلم بخبر الاربعة قال الباقلاني اذ لو افاده قول الاربعة الصادقين
لافاده قول كل اربعة صادقين ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا لكن تزكيتهم واجبة بالاتفاق اما
الملازمة الاولى فلان الحكم على الشي حكم على مماثله واما الملازمة الثانية فلانه ان علم القاضي بقولهم
فقد علم صدقهم فيستغني عن التزكية وان لم يعلم بذلك لزم ان يعلم كذبهم لان الغرض انه يحصل العلم بالصدق
بقول اربعة صادقين فحيث لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم فينتفي الملزوم وهو قول اربعة صادقين
واستناده ليس لانتفاء القول ولا لانتفاء الاربعة لوجودهما معينا ان تكون لانتفاء الصدق وبانتفائه يتعين
الكذب لعدم الواسطة واذا تعين كذبهم لم يحتج ايضا الى التزكية لخلوها عن الفائدة والجواب ان ما
ذكره من الشرطية مبني على ما حكي لهم من ان كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغيرها فكذلك
وكليته ممنوعة لانه انما يصح اذا تساوى الخبران في القرائن العائدة الى احوال المخبرين واحوالهم
والوقائع والسامعين من كل وجه للعلم الضروري بتفاوت حصول العلم بتفاوتها واستووا وهما من كل وجه
بعيد عادة وقولهم لان الحكم على الشي حكم على مماثله مسلم ولكن لا مماثلة مع الاختلاف نعم اذا استوى
الخبران من كل وجه حصل التماثل ويلزم الصدق ولكنه في غاية البعد وقيل لا يكفي اربعة بل لا بد من خمسة
واختاره صاحب الفصول ونسبه الى الجمهور وقطع قاضي القضاة وابو رشيد بنقصانها عن العدد الذي
يحصل به العلم وتوقف الباقلاني فيها ووجه القاطعين عليها احتج به الباقلاني وهو انه لو افاده
قول خمسة صادقين الى اخره والجواب كالجواب وقد اورد على الباقلاني واجيب عنه بان خبر الخمسة قد
يكون موجبا للعلم بدون التزكية وقد لا يكون موجبا له فيعلم كذب واحد فيجب التزكية لا لان الخمسة
ليس محلا للعلم حتى تساويا في كونهما غير مفيدين للعلم بانفسهما بل لاحتمال ان الاربعة وصدقهم محلا
الاربعة فانه يجب التزكية فيه لا لاجل ان هذا القدر ليس محلا للعلم فيتعدل بالتزكية فلا يكون التزكية
مشتركة بينهما بل يختص بالاربعة وقيل اقل ما يحصل به العلم سبعة ذكر هذا القول ايضا صاحب
الفصول ولعله من مقالات الباطنية وقال الاصطخري اقله عشرة لان ما دون العشرة
احاد وقيل اثنا عشر كعدد النقبا في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وذلك لانهم نصبوا
للتعريف باحوال بني اسرائيل فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا وقال ابو الهذيل اقله عشرون لقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وخص هذا العدد ليفيد خبرهم العلم باسلام الذين يجاهدونهم
ويقاتلونهم وقيل اقله اربعون لان الله تعالى قال يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين
وكانوا كما قال اهل التفسير اربعين رجلا فلولم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسب النبي لاحتياجه الى من يتواتر
به امره وقيل اقله سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم
لما مر وقيل في اقله غير ذلك كما قيل ان اقله ثلاثمائة وبضع عشر عدد اهل غزوة بدر لان
الغزوة تواترت عنهم وكما حكى الرازي عن قوم انهم شرطوا عدد اهل بيعة الرضوان قال في البرهان وهم
الف وسبعمائة وهذه الاقوال مما لا دليل عليه وما ذكروه ليس مما يتمسك به لانه لا تعلق له به
فضلا عن ان تكون حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها للمدعى لا تدل على اشتراط تلك الاعداد في افادة العلم

أي العلم بالصدق

Copyright King Saud University

وذلك ظاهر والصحيح اختلافه اى عدد التواتر فى تحصيل العلم باختلاف المخبر والمراد به المخبر وذلك
فى التدين والحزم والتنزه عن الكذب وتباعد الديار وارتفاع تهم الاغراض والاطلاع من المخبرين على
المخبر به عادة كمخالطي الملك اذا اخبروا عن احواله الباطنة وفي انتفاء تلك الصفات ونحو ذلك وباختلاف
المخبر وهو السامع فكم من سامع يحصل له العلم بخبر جماعة ولا يحصل لآخر بذلك الخبر وذلك لاختلافهم في
نفوس آثار الصدق والادراك والفطنة وباختلاف المخبر عنه اذ لا يخفى على الذكي ان الاختلاف فيه
موجب للاختلاف في العلم بخبر اقل او اكثر وكذلك اختلاف المخبرين والسامعين واما الشروط التي
اعتبرها بقوله واشتراط الاسلام في اهل التواتر والعدالة فيهم وكون المعصوم منهم عند الامامية وابن
الراوندي واى الهند بل لانه اشترط عصمتهم جميعا او وجود المعصوم فيهم واهل الذلة عند اليهود و
اختلاف النسب فيهم واختلاف الدين واختلاف الوطن وجميع ما ذكروه فاسد لحصول العلم بدونها
ضرورة وللجميع شبه واهية اما الاولان فلان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة
الصدق والتحقيق ولهذا احتج المسلمون بدلالة اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى
بقتل المسيح مع كثرة عددهم وليس ذلك الا لان الكفر مظنة الكذب وكذلك الفسق مظنة الكذب
فعدمهما يكون شرطا وما ذكروه باطل للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم
بخبرهم وان كانوا كفارا واما دلالة الاجماع على الصدق فانما اختصت بالمسلمين بالادلة السمعية دون
العقلية واما حديث النصارى فلا نسلم ان عدم العلم انما كان للكفر والفجور لجواز ان يكون لاختلال
في الاصل او الوسط بان لا يكون المخبرون فيهما متصفين بالصفات المذكورة واما الثالث فلانه لو
لم يكن المعصوم فيهم لم يمتنع الكذب اما الملازمة فلان غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيجوز على كل واحد
واذا جاز كذب الآحاد جاز كذب الجميع واما بطلان اللازم فلان تجويز الكذب ينافي حصول العلم
واحتجاجهم باطل اما اولا فلانه نصب للدليل في مقابلة الضرورة لما مر من القطع بحصول العلم
بقول الكفار واما ثانيا فبان حكم الجملة يخالف حكم الآحاد وقد تقدم واما ثالثا فلانه لو كان كذلك كان
العلم حاصلا بقوله بالنسبة الى من سمعه لا بخبر التواتر واما الرابع فلان اهل التواتر اذا لم يشملهم
اهل الذلة لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض بخلاف ما اذا اشتملوا عليهم فان خوف مؤاخذتهم بالكذب
تمنعهم عنه ولو صح ما ذكروه لثبت غرضهم من ابطال العلم بالخبر المتواتر بمعارضينا وسبنا صلوات
الله عليها وعلى جميع الاصحاب لم يدخلوا في الاخبار بها لانهم هم اهل الذلة والمسكنة لكنه باطل لحصول
العلم باخبار العظماء اهل الشرف والسيادة بل ربما كان حصول العلم بها اسرع من حصوله بخبر اهل الذلة
لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة اهل الذلة به لخستهم واما الخامس والسادس
والسابع فلان اتفاق النسب والدين والوطن مظنة التواطؤ على الكذب لغرض وهو باطل ايضا
للعلم بحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة وان اتفقت اديانهم وانسابهم كما ذكرناه في اهل قسطنطينية
ومن شرط قوم الا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد لمثل ما تقدم وهو ايضا فاسد لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد
من البلاد بل بخبر الحجيج واهل الجامع بواقعة وقعت مع كونهم محصورين والفرق بين متوطني بقعة
واهل بلد لا يخفى وقولهم اى قول ابى الحسين البصري وابى بكر الباقلاني ومن وافقهما

والقاضي جعفر بن احمد كل خبر من جماعة افاد علما بواقعة لشخص فمثله اى مثل ذلك الخبر في
العدد سواء كان اهل الخبر الثاني هم اهل الاول ام غيرهم يجب ان يفيد العلم بغيرها لذلك الشخص
او لغيره قال ابو الحسين في المعتمد رحمه الله انه اذا وقع العلم بخبر عدد ان يقع بخبر من ساواه في
ذلك العدد واذا وقع العلم لعاقل لزم ان يقع لكل عاقل وقال بالله والمنصور بالله وابو رشيد والصاحب
الكافي وصاحب الجوهرة ان ذلك يجب في العدد الكثير واما القليل فيجوز ان يقع العلم بخمسة دون خمسة
ولشخص دون شخص هذا محصل الخلاف في هذا الحكم وما ذكره ابو الحسين ومن معه فيه صحيح ان تساويا
لا في العدد وحده كما ذكروه بل لا بد من تساوي المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما
علم من تفاوت افادة العلم بتفاوتها وهو اى التساوي من كل وجه بعيد جدا للتفاوت بها عادة
واما الامر الثالث فقد بين الكلام فيه بقوله واختلاف الاخبار في الوقائع يعني ان المخبرين اذا بلغ
عددهم حد التواتر لكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراك جميع اخبارهم
في معنى مشترك بين مخبراتهم سواء كان الاشتراك في ذلك المعنى على جهة التضمن كأن يكون داخلا
في الوقائع التي اخبروا بها وجزءا من كل واحدة منها او على جهة الالتزام كأن يكون ذلك المشترك
خارجا لازما لكل واقعة فانه يفيد تواتر القدر المشترك ضرورة لاتحاد اخبارهم فيه ونظائره اكثر من
ان تحصى كشجاعة علي عليه السلام فان الاخبار بوقائعه في حروبه من انه قتل في بدر كذا وقتل
يوم احد كذا وهزم في خيبر كذا ونحو ذلك يدل بالالتزام على شجاعته وذلك لان الشجاعة من الملكات
النفسانية فيمتنع ان يكون نفس الهزم المحسوس او جزءا منه لكن الشجاعة لازمة لجزئيات الهزم
والقتل في الوقائع الكثيرة فيكون دلالة الهزم ونحوه في الوقائع الكثيرة على الشجاعة بطريق
الالتزام ومن ذلك جود حاتم فان ما حكي من عطاياه من الخيل والابل والعين وغيرها
يدل بالتضمن على جوده وجهة هذه دلالة تضمنية من جهة الظاهر اذ الجود بالحقيقة يطلق على
الملكة النفسانية وفي الظاهر يطلق على الاثر الصادر عنها وقد اريد بالجود هنا ما هو الظاهر
وهو اعطاء ما ينبغي لا لعوض مطلقا فيكون جزءا من الاعطاء المخصوص فيكون دلالة كل واحد
من خصوصيات الاعطاء عليه بطريق التضمن ولو اريد بالجود الملكة النفسانية لم يكن دلالة كل
اعطاء مخصوص عليه بالتضمن لان الملكة النفسانية يمتنع ان تكون جزءا من الاعطاء المخصوص بل تكون
من الدلالة الالتزامية واعلم ان هاتين الدلالتين المذكورتين في المثالين معلوم ثبوتهما قطعا
من جهة التواتر وان لم يكن شيء من الوقائع الجزئية معلوما قطعا وتحقيق ذلك ان الاخبار الجزئية
المتعلقة بخصوصيات الوقائع لها حالتان حالة الانفراد وحالة الاجتماع وهي في حالة الانفراد
لا تفيد علما قطعيا اصلا لا بخصوصية الشجاعة والسخاوة في المثالين المذكورين ولا بالشجاعة
والسخاوة المطلقتين وهما القدر المشترك بين الجزئيات لانها باعتبار الانفراد من جملة اخبار
الآحاد فلا تفيد علما قطعيا واما في حالة الاجتماع فتفيد علما قطعيا بالقدر المشترك كالشجاعة
والسخاوة المطلقتين ولا تفيد علما قطعيا بخصوصية شيء من جزئيات الشجاعة والسخاوة لانها
باعتبار القدر المشترك من جملة الاخبار المتواترة وباعتبار الخصوصيات من جملة اخبار الآحاد

فاصل والثالث مما اختلف العلم بصدقه قوله ومنه عند الاكثر خبر الواحد اذا اجمع على العمل بمقتضاه
اى وقع الاجماع من الامه او من العتره على العمل به واخذ الحكم عنه وذلك للعصمه للامه والعتره
عن الخطا فلو كان كذبا لكانوا مخطئين في الاستناد اليه وقيل انما يعلم صدقه مع الحكم من اهل
الاجماع بصحته لعصمتهم عن الخطا في الاحكام بخلاف العمل بمقتضاه فيجوز ان يكون العمل حقا وله دليل
لم يطلعوا عليه ولا يلزم منه تخطئتهم في الاستناد لاتفاق ملازم الاعمون احداث دليل لانه مما يجوز
تعدد الادله فلا يستلزم صحه دليل فساد اخر موافق له في الحكم والرابع مما اختلف في العلم بصدقه
قوله ومنه الخبر المتلقى بالقبول على الاصح وهو ما كانت الامه او العتره بين عامل به ومتاول له وذلك لعصمه اهل الاجماع
اي كون اهل الاجماع بين عامل به ومتاول له متضمن لصحه ما عملوا به وتاولوه اذ لو لم يصح لما عمل
به بعض وتاوله بعض اخرون لعدم الحاجه الى تاويل الباطل وهذا قول اكثر ائمتنا واين هاشم
وبعض المحدثين وقاضي القضاه والغزالي والجمهور على انه ظني قالوا لان قبول الامه له لا يخرجه
عن الاحاد قلنا مسلم لكن المدعي قطعيته لا خروجه عن الاحاد ولا تنافي بين القطع والاحاد كخبر
الواحد المحفوف بالقرائن واما الخبر العامل به الاكثر من الصحابه وغيرهم حال كونهم منكرين على المخالف العامل
فمرع على الخلاف في حجيه قول الاكثر وقد تقدم وقد ذهب عيسى بن ابان الى انه يفيد القطع واحتج
فيه بما رواه ابو سعيد الخدري وعباده بن الصامت من خبر الطرفي وما رواه غيرهما من خبر تحريم الربا
وقال لما اجمع اكثر الصحابه على العمل بموجبهما وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما حجه متبعه
واجمع التابعون على العمل بهما ولم يجوزوا المخالفه في ذلك وما ذكروه لا حجه فيه وقوله لما اجمع
اكثر الصحابه على العمل بموجبهما وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما حجه متبعه احتجاج
بمحل النزاع كما لا يخفى واجماع التابعين لا حجه فيه لجواز اجماع اهل العصر الثاني على احد قولي الاول
كما سبق والخامس مما اختلف في العلم بصدقه قوله ومنه خبر الواحد في مشهد جماعه لا يتهمون
بالكذب مما لو كان لعلموه وذلك بان تكون المخبر به ظاهرا مكشوفا لا لبس فيه ولا مانع لهم
عن تكذيبه من تدين او رغبه او رهبه وسكت ذلك الجمع الكثير ولم يكذبوه فانه يعلم صدقه لان سكوتهم عن
تكذيبه كالاخبار بصدقه فاذا المركوز ان يخبروا بصدقه وهم عالمون بكذبه لم يجز ان يسكتوا
ولان النفوس مائله الى تكذيب الكاذب ومتى كف عنه وخرجت من الكف صبرا اذا لم يعرض صارف
وجب ان يكذبه جميعها او بعضها ان كان كاذبا والسادس مما اختلف في العلم بصدقه قوله ومنه على
الاصح ما اخبر به مخبر بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم مع دعوى علمه اى دعوى المخبر علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما اخبر به مطلقا دينيا كان
او دنيويا او مع عدمها اى دعوى العلم ان كان المخبر به دينيا لم يعلم من الدين خلافه
او علم خلافه ولكنه يجوز تغيره بان لا يمنع من جواز نسخه مانع او كان المخبر به دنيويا لا يخفى عليه
بان يكون ظاهرا لا لبس فيه ولم ينكره فان امساكه عن الانكار مع هذا اثباته يدل على صدقه وحاصل ما ذكر
ان المخبر اما ان يدعي علم الرسول بما اخبر به اولا ان كان الاول فسكوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الزجر له
مع كونه كاذبا يقتضي تصديقه فكان دليلا عليه وان كان الثاني فاما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى
الاول اما ان يعلم خلاف ذلك من شرعه اولا ان لم يعلم فسكوته دليل الصدق والا كان ايهاما في الدين

وان علم فان كان مما يجوز تغييره فيكون كذلك والا فلا يدل على الصدق لجواز ان يكون مما لا يؤثر فيه
الانكار كمضي كافر الى الكنيسه وعلى الثاني ان علم انه لا يخفى عليه صدق الخبر من كذبه فسكوته
دليل الصدق والا فيجب لما فيه من السكوت على المنكر والايهام

فصل والمعلوم كذبه منه
ما كذبه العقل او الرسول صلى الله عليه وآله وسلم او جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة والكل ظاهر وما علم خلافه
ضرورة كقول القائل النار بارده او نظرا كقول القائل العالم قديم وما نقل عنه عليه السلام بعد
تدوين الاخبار واستقرار السنن لم يبحث عنه بحثا بليغا فلم يوجد في بطون الكتب المدونه
لجمع الاحاديث ولا في صدور الحفاظ الذين استقرت السنه النبويه واتعبوا نفوسهم في ضبطها وحفظها
وذلك لعلمنا ان الاخبار قد دونت وجمعت وحفظت فاذا لم يوجد علمنا كذبه كما اذا قال الراوي
هذا الخبر في الكتاب الفلاني فلا نشاهده فيه ومنه في الاصح خبر الواحد المنفرد بما تتوفر الدواعي الى
نقله ويشارك فيه بان يطلع عليه الجم الغفير واما اذا كان مما لا يطلع عليه الا الافراد فلا يدل
انفراد على الكذب ويتوفر الدواعي الى نقله اما لتعلقه بالدين اى باصل من اصوله والامر
... كما يجيء ان شاء الله وذلك كاصول الشريعه كصلوة سادسه ينفرد بنقلها واحد او اثنان
والخبر بالنص على امامه ابي بكر وعلى امامه الاثني عشر او يكون توفر الدواعي الى نقله لغرابته كقتل
خطيب على منبر في مسجد الجامع يوم الجمعه اذا انفرد بنقله واحد او اثنان او يكون التوفر للمجموع
من التعلق باصل من اصول الدين والغرابه كمعارضة القران لو اخبر بها مخبر وانما جعل من
المعلوم كذبه للقطع بكذب مدعيها اي معارضه القران وكذب من ادعى ان بين مكه والمدينه مدينه
اعظم منهما فلو لم يجب تواتر ما وقع بمشهد عظيم مما يتوفر الدواعي على نقله لجاز ان يقال ان القران
قد عورض وان بين مكه والمدينه اعظم منهما لكنه لم ينقل لانه لا موجب لنقلها يقتضي الا توفر
الدواعي والمفروض خلافه وخالف في ذلك الاماميه والبكريه ذهابا منهم الى ان النبي نص نصا
جليا على امامه الاثني عشر وامامه ابي بكر ولم ينقل نقلا متواترا مع كثره سامعيه وتوفر الدواعي
على نقله فحكموا بان الانفراد بما هذا شانه لا يدل على الكذب واحتجوا بانه ان لم تعلم اسباب الحامل على
الكتمان للخبر لم يحصل الجزم بالكذب والمقدم حق فكذلك التالي بيان حقيقه المقدم ان الحوامل
المقدره على كتمان الاخبار كثيره كالخوف والتهالك في الملك والحسد وغير ذلك مما لا يمكن ضبطه
من الاعراض الحامله على السكوت والكتمان واذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المقدره لم يحصل الجزم
بانتفائها وبانتفائه ينتفي الجزم بكذبها ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد نقلا متواترا مع
غرابته ووقوعه بمشهد عظيم وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع وتسليم الغزاله وغيرها
من المعجزات الثابته بالاحاد مع انها من الغرائب ولم يتواتر ايضا ما يتعلق بامر الدين مع توفر
الدواعي الى نقله كافراد الاقامه وتثنيتها وافراد الحج عن العمره وقرانه بها وجهر البسمله في الصلوة
وتركها والجواب منع قولهم لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان المدعى حقيته ممنوع فان انتفاء الحامل
يعلم بالعاده كالحامل على اكل طعام واحد فانه معلوم الانتفاء عادة واما كلام عيسى عليه السلام في المهد
فان جرى بمشهد جمع عظيم فلا نسلم عدم النقل تواترا وعدم التواتر بالنسبه الينا يجوز ان يكون لانقطاع

المحرون في الوسط او في الطرف الاخير وان جرى بمشهد جمع قليل لم يرد نقضا لخروجه مما نحن فيه وهكذا الكلام
في المعجزات مكثر شاهدوه تواتر وما قل فغير محل النزاع مع انا لا نسلم انها بما تتوفر الدواعي على نقلها لاعتنا
القران عن نقلها وذلك لانه لما اشتهر وهو اعظم المعجزات وانواها ضعفت الدواعي الى نقل غيره واما الورع
فليست مما ذكرناه لعدم الاصالة فيها والغرابة ولو سلم فالاستمرار والتكرار اعني عن النقل وذلك لانها
اما شغل التعليم من لا يعلم والاستمرار كاف في ذلك وليس منه اي مما نحن فيه حديث الغدير والمنزلة ونحوها
للتواتر لك في كتب الحديث فان من اطلق نفسه عن وثاق العصبية علم تواترها اما حديث الغدير فاخرجه
المحاملي في اماليه عن ابن عباس بلفظ علي بن ابي طالب مولى من كنت مولاه وابو داود الطيالسي والحسن بن سفيان
وابو نعيم في فضائل الصحابة عن عمران بن حصين بلفظ ان عليا مني وانا منه وهو ولي كل مومن واحمد ومسلم
عن عمران بن حصين بلفظ دعوا عليا دعوا عليا ان عليا مني وانا منه من علي وعلي ولي كل مومن بعدي
وابن ابي شيبة عن عمران بن حصين بلفظ علي مني وانا من علي وعلي ولي كل مومن بعدي واحمد في مسنده
عن عبد الله بن بريدة عن ابيه بلفظ لا تقع في علي فانه مني وانا منه وهو وليكم بعدي وابو نعيم في فضائل
الصحابة عن زيد بن ارقم والبراء بن عازب معا بلفظ الا ان الله وليي وانا ولي كل مومن من كنت مولاه
فعلي مولاه والطبراني عن حبشي بن جنادة اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه والطبراني ايضا عن ابن عباس اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم
به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه يعني عليا والطبراني ايضا عن جرير من كان الله
ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعني عليا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس
له حبيبا ومن بغضه من الناس فكن له بغيضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين
الصالحين غيرك فاقض فيه بالحسنى والديلمي عن بريدة بلفظ ما تريد من علي انه وليكم بعدي فاحب عليا
فانه يفعل ما يومر واحمد في مسنده وابن حبان وسمويه والحاكم في المستدرك وسعيد بن منصور عن ابن
عن بريدة بلفظ ما بريدة الست اولى بالمومنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه والطبراني عن ابن عمر
وابن ابي شيبة عن ابي هريرة واثني عشر رجلا من الصحابة واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي ايوب
وجمع من الصحابة والحاكم في المستدرك عن علي وطلحة واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن علي وزيد بن ارقم
وثلاثين رجلا من الصحابة وابو نعيم في فضائل الصحابة عن سعد بن ابي وقاص والخطيب عن انس بن مالك
هولاء كلهم بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني عن عمرو بن مرة وزيد بن
ارقم معا بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن
من اعانه واحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس وابن ابي شيبة واحمد ايضا عن بريدة واحمد
وابن ماجه عن البراء بن عازب والطبراني عن جرير وابو نعيم عن جندب الانصاري وابن قانع عن حبشي بن
جنادة والترمذي والنسائي والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم وحذيفة بن
اسيد الغفاري وابن ابي شيبة والطبراني عن ابي ايوب الانصاري وابن ابي شيبة ايضا وابن ابي عاصم
ابن منصور عن سعد بن ابي وقاص والشيرازي في الالقاب عن عمر بن الخطاب والطبراني عن مالك بن الحويرث
وابو نعيم في فضائل الصحابة عن يحيى بن جعدة عن زيد بن ارقم وابن عقدة في كتاب الموالاة عن حبيب بن بديل

ابن ورقاء وحبشي بن جنادة وزيد بن شراحيل الانصاري واحمد في مسنده عن علي بن ابي طالب
وثلاثة عشر رجلا وابن ابي شيبة عن جابر بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه وابن ابي شيبة واحمد والنسائي
وابن حبان والحاكم وسعيد بن منصور عن بريدة والطبراني عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم من كنت وليه فعلي
وليه والطبراني عن ابن عباس بلفظ اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه يعني عليا والطبراني عن محمد بن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده عن عمار بلفظ
اللهم من امن بي وصدقني فليتول علي بن ابي طالب فان ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله والطبراني عن عمرو بن شراحيل
اللهم انصر عليا اللهم اكرم من اكرم عليا اللهم اخذل من خذل عليا وفي قسم الافعال من جمع الجوامع للسيوطي
عن ابي الطفيل عامر بن واثلة قال لما رجع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع فنزل غدير خم امر بدوحات
فقمن ثم قام فقال كاني قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل
ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض ثم قال ان الله مولاي وانا ولي كل مومن ثم اخذ بيد علي فقال من كنت وليه فعلي وليه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه فقلت لزيد انت سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ما كان في
الدوحات احد الا قد رآه بعينيه وسمعه باذنيه اخرجه ابن جرير وعن عطية العوفي عن ابي سعيد
الخدري مثل ذلك اخرجه ابن جرير ايضا وعن ميمون بن عبد الله قال كنت عند زيد بن ارقم فجاء رجل فسال
عن علي فقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفر بين مكة والمدينة فنزلنا مكانا يقال له غدير خم فاذن
الصلوة جامعة فاجتمع الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس الست اولى بكل مومن من نفسه
فقالوا بلى يا رسول الله نحن نشهد انك اولى بكل مومن من نفسه قال فاني من كنت مولاه فهذا مولاه
واخذ بيد علي ولا اعلمه الا قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه ابن جرير ايضا وعن عطية
العوفي عن زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اخذ بعضد علي يوم غدير خم بارض الجحفة
ثم قال ايها الناس الستم تعلمون اني اولى بالمومنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه
فعلي مولاه اخرجه ابن جرير ايضا وعن ابي الضحى عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من كنت وليه فعلي وليه اخرجه ابن جرير ايضا وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال خطب علي فقال انشد الله
امرءا نشدة الاسلام سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم اخذ بيدي يقول الست اولى بكم يا معشر
المسلمين من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله الا قام فشهد فقام بضعة عشر رجلا فشهدوا وكتم
قوم فما فنوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا اخرجه الدارقطني في الافراد وعن علي عليه السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الست اولى بالمومنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت وليه فعلي وليه اخرجه
ابن ابي عاصم وعن البراء بن عازب قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفر فنزلنا بغدير خم
فنودي الصلوة جامعة وكسح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحت شجرة فصلى الظهر واخذ بيد علي عليه السلام
فقال الستم تعلمون اني اولى بكل مومن قالوا بلى فاخذ بيد علي فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر بعد ذلك فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مومن ومومنة

Margin notes:
بسكون الواو وفتح الطاء
هو مسلم صحيح من طبقات
لعل الثاني تاكيد
يعقوب بن زيد بن ... حمد ... سماه
اسيد ... وحذيفة ... ابن اسيد

Copyright © King Saud University

ومن بيته اخرجه ابن ابي شيبة وعن جابر بن عبد الله قال كنا بالجحفة بغدير خم وثمة ناس كثير من جهينة ومزينة
وغفار فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من خباء او فسطاط فاشار بيده ثلاثا فاخذ بيد علي فقال
من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه النسائي وعن جرير البجلي قال شهدنا الموسم في حجة الوداع مع رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وهي حجة الوداع فبلغنا مكانا يقال له غدير خم فنادى الصلاة جامعة فاجتمع المهاجرون
والانصار فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسطنا فقال ايها الناس بم تشهدون قالوا نشهد ان لا اله الا
الله قال ثم مه قالوا وان محمدا عبده ورسوله قال فمن وليكم قالوا الله ورسوله مولانا قال ثم من وليكم ثم
ضرب بيده على عضد علي فاقامه فنزع عضده فاخذ بذراعيه فقال من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن اللهم له حبيبا ومن ابغضه فكن له مبغضا
اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين فاقض فيه بالحسنى اخرجه الطبراني
واخرج ابن جرير وابن ابي عاصم والمحاملي في اماليه وصحح عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حضر
الشجرة بخم ثم خرج اخذا بيد علي ثم قال ايها الناس الستم تشهدون ان الله ربكم قالوا بلى قال فكان الله
ورسوله مولاه فان هذا مولاه وقد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله سببه بيده وسببه
بايديكم واهل بيتي وعن زيد بن ارقم قال نشد علي الناس من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول
يوم غدير خم الستم تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه فقام اثنا عشر رجلا فشهدوا بذلك اخرجه الطبراني في الاوسط وعن
عمرو بن سعد قال شهدت عليا على المنبر ناشد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من سمع رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول ما قال فقام اثنا عشر رجلا منهم ابو هريرة وابو سعيد وانس بن مالك فشهدوا
انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من [illegible] وعاد من عاداه اخرجه
الطبراني في الاوسط وعن ابي اسحق عن عمرو ذي مر وسعيد بن وهب وزيد بن يثيع قالوا سمعنا عليا يقول نشدت
الله رجلا سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم لما قام فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله فاخذ بيد
علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واحب من احبه وابغض
من ابغضه وانصر من نصره واخذل من خذله اخرجه البزار وابن جرير والخلعي في الخلعيات قال
الهيثمي رجال اسناده ثقات قال ابن حجر ولكنهم شيعة وعن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
اخذ بيده يوم غدير خم فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه
ابن راهويه وابن جرير وعن زاذان ابي عمر قال سمعت عليا في الرحبة وهو بين الناس ينشد الناس
وهو يقول ما قال فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم
غدير خم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه احمد في مسنده وابن ابي عاصم في السنة وعن عبد الرحمن
ابن ابي ليلى قال شهدت عليا في الرحبة ينشد الناس انشد الله من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يقول يوم غدير خم من كنت مولاه فعلي مولاه لما قام فشهد فقام اثنا عشر رجلا بدريا قالوا نشهد
انا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم

وازواجي امهاتهم فقلنا بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه
عبد الله بن احمد بن حنبل في زيادات المسند وابو يعلى وابن جرير والخطيب في تاريخه وسعيد بن منصور وفي
كتاب جواهر العقدين للسمهودي الشافعي ما لفظه وعن حذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم رضي الله عنهما
قالا لما صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع نهى اصحابه عن شجرات بالبطحاء متقاربات ان
ينزلوا تحتهن ثم قام فقال يا ايها الناس اني قد نبأني اللطيف الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه
واني لاظن ان يوشك ان ادعى فاجيب واني مسئول وانتم مسئولون فماذا انتم قائلون قالوا نشهد انك
بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا قال اليس تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
وان جنته حق وناره حق وان البعث حق بعد الموت وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث
من في القبور قالوا بلى نشهد بذلك قال اللهم اشهد ثم قال يا ايها الناس ان الله تعالى مولاي وانا مولى
المؤمنين وانا اولى بهم من انفسهم فمن كنت مولاه فهذا مولاه يعني عليا واخر الحديث في ذكر الثقلين
حذفناه اختصارا ثم قال اخرجه الطبراني في الكبير والضياء في المختارة وابو نعيم في الحلية ورجاله رجال
الصحيح وفيه عن ابي الطفيل رضي الله عنه ان عليا عليه السلام قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال انشد الله من
شهد يوم غدير خم الا قام ولا يقوم رجل يقول نبئت او بلغني الا رجل سمعته اذناه ووعاه قلبه فقام
سبعة عشر رجلا منهم خزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وابو ايوب الانصاري
وابو سعيد الخدري وابو شريح الخزاعي وابو قدامة الانصاري وابو ليلى وابو الهيثم بن التيهان ورجال
من قريش فقال علي رضي الله عنه وعنهم هاتوا ما سمعتم فقالوا نشهد انا اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من حجة الوداع حتى اذا كان الظهر خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فامر بشجرات فشذبن والقي عليهن
ثوب ثم نادى بالصلاة فخرجنا وصلينا ثم قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس ما انتم قائلون قالوا
قد بلغت قال اللهم اشهد ثلاث مرات ثم قال اني اوشك ان ادعى فاجيب واني مسئول وانتم مسئولون
ثم قال الا ان دماءكم واموالكم حرام كحرمة يومكم هذا وحرمة شهركم هذا اوصيكم بالنساء اوصيكم بالجار اوصيكم
بالمماليك اوصيكم بالعدل والاحسان ثم ساق حديث الثقلين ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه فقال
علي صدقتم وانا على ذلكم من الشاهدين اخرجه ابن عقدة وعن عامر بن ليلى بن ضمرة وحذيفة بن اسيد
رضي الله عنهما قالا لما صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع ولم يحج غيرها اقبل حتى اذا كان
بالجحفة نهى عن سمرات بالبطحاء متقاربات لا ينزلوا تحتهن حتى اذا نزل القوم واخذوا منازلهم سواهن ارسل
اليهن فقم ما تحتهن وشذبن عن رؤوس القوم حتى اذا نودي للصلاة غدا اليهن وصلى تحتهن ثم انصرف
الى الناس وذلك يوم غدير خم من الجحفة ولها مسجد معروف فقال ايها الناس انه قد نبأني اللطيف
الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه من قبله واني لاظن ان ادعى فاجيب واني مسئول وانتم
مسئولون هل بلغت فماذا انتم قائلون قالوا نقول قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا فقال الستم
تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق والبعث بعد الموت حق
قالوا بلى نشهد قال اللهم اشهد ثم قال ايها الناس الا تسمعون الا ان الله مولاي وانا اولى بكم من انفسكم
الا ومن كنت مولاه فهذا مولاه واخذ بيد علي فرفعها حتى عرفه القوم اجمعون ثم قال اللهم وال من والاه

وعاد من عاداه ثم ساق حديث الثعلبي اخرجه ابن عقدة في الموالاة وفي كتاب العمدة في عيون صحاح الاخبار
للشيخ ابي الحسين يحيى بن الحسن البطريق الاسدي عن جعفر بن محمد قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك اخذ رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه وفيه بالاسناد الى
البراء بن عازب قال لما اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في حجة الوداع نزل بغدير خم فنادى ان الصلاة جامعة
وكسح للنبي صلى الله عليه واله وسلم تحت شجرتين فاخذ بيد علي فقال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول
الله قال الست اولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى قال هذا مولى من انا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه قال فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة وفيه بالاسناد الى ابن عباس
رضي الله عنهما في قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الاية نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلام
امر النبي صلى الله عليه واله وسلم ان يبلغ فيه فاخذ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع سئل
سفيان بن عيينة عن قول الله عز وجل سال سائل بعذاب واقع فيمن نزلت فقال لقد سالتني عن مسالة ما سالني
عنها احد قبلك حدثني جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلام قال لما كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بغدير خم
نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ
الحارث بن النعمان الفهري فاتى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على ناقة حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته واناخها
وعقلها ثم اتى النبي صلى الله عليه واله وسلم وكان في ملا من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله
الا الله وانك رسول الله فقبلناه منك وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه منك وامرتنا ان نصوم شهرا فصمنا
منك وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه منك ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقلت
من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال والذي لا اله الا هو انه من امر الله فولى الحارث
ابن النعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا
بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال
سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع وقال صاحب كتاب العمدة ومن الجمع بين الصحاح الستة من
الجزء الثالث من جمع ابي الحسن رزين العبدري امام الحرمين في باب مناقب امير المؤمنين علي بن ابي طالب
وذلك على حد ثلث الكتاب من صحيح ابي داود السجستاني وهو كتاب السنن ومن صحيح الترمذي عن
ابي سريحة او زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه وفي مناقب
الفقيه ابي الحسن علي بن محمد بن المغازلي الواسطي الشافعي بالاسناد الى زيد بن ارقم قال اقبل نبي الله
صلى الله عليه واله وسلم من مكة في حجة الوداع حتى نزل بغدير الجحفة بين مكة والمدينة فامر بالدوحات
فقم ما تحتهن من شوك ثم نادى الصلاة جامعة فخرجنا الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في يوم شديد الحر
حتى انتهينا الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فصلى بنا الظهر ثم انصرف الينا فقال الحمد لله نحمده ونستعينه
ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا ثم ساق الخطبة وحديث الثقلين
ثم اخذ بيد علي بن ابي طالب فرفعها وقال من كنت مولاه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
قالها ثلاثا اخر الخطبة

واما حديث المنزلة فمنها ما اخرجه مسلم عن سعد بن ابي وقاص

والترمذي عنه وعن جابر بن عبد الله عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا
انه لا نبي بعدي وما اخرجه احمد في مسنده والبخاري ومسلم في صحيحيهما والترمذي وابن ماجه عن سعد
ابن ابي وقاص عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال يا علي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه
ليس بعدي نبي وما اخرجه ابو بكر المطيري في جزئه عن ابي سعيد الخدري عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال
علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي نبي انه لا ينبغي لي ان اذهب الا وانت خليفتي وما اخرجه
الطبراني عن مالك بن الحسن بن مالك بن الحويرث عن ابيه عن جده عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لعلي اما ترضى ان
تكون مني بمنزلة هرون من موسى وما اخرجه الحاكم في مستدركه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه واله وسلم
انه قال له اما قولك تقول قريش ما اسرع ما تخلف عن ابن عمه وخذله فان لك بي اسوة قالوا ساحر وكاهن وكذاب
اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واما قولك اتعرض لفضل الله فهذه
ابزار من فلفل جاءنا من اليمن فبعه واستمتع به انت وفاطمة حتى ياتيكم الله من فضله فان المدينة لا تصلح الا
بي او بك وما اخرجه الخطيب عن ابن عمر عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال انما علي مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وما اخرجه الطبراني عن ابن عباس عنه صلى الله عليه واله وسلم قم فما صلحت ان تكون الا ابا تراب
اغضبت علي حين واخيت بين المهاجرين والانصار ولم اواخ بينك وبين احد منهم اما ترضى ان تكون
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي نبي الا من احبك حف بالامن والايمان ومن ابغضك
اماته الله ميتة جاهلية وحوسب بعمله في الاسلام وما اخرجه العقيلي عن ابن عباس عنه صلى الله عليه
واله وسلم انه قال يا ام سلمة ان عليا لحمه من لحمي ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هرون من موسى وما
اخرجه الطبراني عن اسماء بنت عميس عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال يا علي انت مني بمنزلة هرون من
موسى الا انه لا نبي بعدي وما روي عن ابن عباس انه قال قال عمر بن الخطاب كفوا عن ذكر علي بن ابي طالب
فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول في علي ثلاث خصال لان يكون لي واحدة منهن احب الي مما
طلعت عليه الشمس كنت انا وابو بكر وابو عبيدة بن الجراح ونفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
والنبي صلى الله عليه واله وسلم متكئ على علي بن ابي طالب حتى ضرب بيده على منكبه ثم قال يا علي انت اول المؤمنين
ايمانا واولهم اسلاما ثم قال انت مني بمنزلة هرون من موسى وكذب علي من زعم انه يحبني ويبغضك
اخرجه الحسن بن بدر فيما رواه الخلفاء والحاكم في الكنى والشيرازي في الالقاب وابن النجار وما روي
عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال خلفتك ان تكون خليفتي قال اتخلف عنك يا رسول الله قال
الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخرجه الطبراني في الاوسط
وما روي عن سعد بن ابي وقاص قال خلف رسول الله صلى الله عليه واله وسلم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال
يا رسول الله تخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي
اخرجه ابن ابي شيبة وما روي عن سعد قال لا اسب عليا ما ذكرت يوم خيبر حين قال رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاولنا
لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال اين علي فقالوا انه ارمد قال فادعوه فدعوه فبصق في عينيه ثم اعطاه
الراية قال سعد لو وضع المنشار على مفرقي على ان اسب عليا ما سببته ابدا منذ سمعت من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم

Copyright © King Saud University

لعوته ما سمعت اخرجه ابن ابي شيبة وما روي عن مصعب بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه قال خلف رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال يا رسول الله تخلفني في النسا والصبيان فقال اما ترضى
ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي اخرجه مسلم وما روي عن مصعب ايضا عن ابيه
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خرج الى غزوة تبوك وخلف عليا على النسا والصبيان فقال يا رسول الله تخلفني مع
النسا والصبيان فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبوة
بعدي اخرجه الحفاظ ابو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج في صحيحيهما والترمذي في جامعه وابو داود والنسائي
وابن ماجه في سننهم واتفق الجميع على صحته حتى صار ذلك اجماعا قال الحاكم النيسابوري هذا حديث دخل
في حد التواتر على وقد رواه عدد كثير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منهم علي وعمر وسعد بن ابي وقاص
وابو هريرة وابن عباس وابن جعفر ومعاوية وجابر بن عبد الله وابو سعيد الخدري والبراء بن عازب ومالك
ابن الحويرث وام سلمة واسماء بنت عميس وغيرهم واخرجه ابن المغازلي في مناقبه عن سعد بن ابي وقاص من
اثني عشر طريقا وعن انس وابن عباس وابن مسعود ومعاوية بن ابي سفيان وامثالهما فالاحاديث محبة
علي عليه السلام مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الترمذي والنسائي
وابن ماجه عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحب عليا منافق ولا يبغضه مؤمن اخرجه الترمذي عن ام سلمة
رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم عنوان صحيفة المؤمن حب علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في تاريخه
عن انس رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني
اخرجه الحاكم في مستدركه عن سلمان الفارسي رضي الله عنه لفاطمة رضي الله عنها انكحتك احب اهل بيتي
الي اخرجه الحاكم في مستدركه عن اسما بنت عميس رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من كنت انا ورسوله
مولاه فان هذا مولاه يعني عليا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا
ومن ابغضه من الناس فكن له بغيضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين
غيرك فاقض لي فيه بالحسنى اخرجه الطبراني عن جرير وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اوصي من آمن بي وصدقني بولاية
علي بن ابي طالب فمن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله ومن احبه فقد احبني ومن احبني فقد
احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله عز وجل اخرجه الطبراني وابن عساكر
عن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الا ارضيك يا علي انت اخي
ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبرئ ذمتي فمن احبك في حياة مني فقد قضى نحبه ومن احبك
في حياة منك بعدي ختم الله له بالامن والايمان ومن احبك بعدك ولم يرك ختم الله له بالامن
والايمان وامنه يوم الفزع ومن مات وهو يبغضك يا علي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الاسلام
اخرجه الطبراني عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي انت الا انه ستغدر بك الامة من بعدي وانت
تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذه ستخضب من هذا
يعني لحيته من راسه اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخه عن علي عليه السلام
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما ثبت الله حب علي في قلب مؤمن فزلت به قدم الا ثبت الله قدميه يوم القيامة على
الصراط اخرجه الخطيب في المتفق والمفترق عن محمد بن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم محبك محبي

ومبغضك مبغضي اخرجه الطبراني عن سلمان رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب عليا فقد احبني
ومن احبني فقد احبه الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغضه الله اخرجه الطبراني
عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه وآله وسلم له من احبك فحبي
احبك فان العبد لا ينال ولايتي الا بحبك اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا
يبغضك مؤمن ولا يحبك منافق اخرجه عبد الله بن احمد في زيادته عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الطبراني عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا علي
طوبى لمن احبك وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب فيك اخرجه الطبراني والحاكم والخطيب عن
عمار بن ياسر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ثلاث من كن فيه فليس مني ولا انا منه بغض علي ونصب اهل بيتي
ومن قال الايمان كلام اخرجه الديلمي عن جابر بن عبد الله وما روي عن ابي ذر رضي الله عنه قال ما كنا نعرف
المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا بثلاث بتكذيبهم الله ورسوله والتخلف عن الصلوة
وبغضهم علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في المتفق وعن ابن عباس قال مشيت انا وعمر بن الخطاب في
بعض ازقة المدينة فقال يا ابن عباس اظن القوم استصغروا صاحبكم اذ لم يولوه اموركم فقلت والله
ما استصغره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ اختاره لسورة براءة يقراها على اهل مكة فقال لي الصواب
ان تقول والله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لعلي من احبك احبني ومن احبني احب
الله ومن احب الله ادخله الله الجنة اخرجه ابن عساكر وقال رجال الاسناد مشاهير سوى ابي القسم
عيسى بن الازهر المعروف ببلبل فانه غير مشهور وعن ابن عباس قال خرج رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم قابضا على يد علي ذات يوم فقال الا من ابغض هذا فقد ابغض الله ورسوله ومن احب
هذا فقد احب الله ورسوله اخرجه ابن النجار وعن علي عليه السلام قال والذي فلق الحبة وبرا النسمة
انه لعهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم الي انه لا يحبني الا مسلم ولا يبغضني الا منافق اخرجه الحميدي
وابن ابي شيبة واحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابو نعيم في الحلية وابن ابي عاصم
وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابيه رضي الله عنه قال كان علي يخرج في الشتا في ازار ورداء ثوبين خفيفين
وفي الصيف في القباء المحشو والثوب الثقيل ولا يبالي بذلك فقيل لابي ليلى لو سالته عن هذا فساله
فقال وما كنت معنا يا ابا ليلى بخيبر قال بلى والله لقد كنت معكم قال فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بعث ابا بكر فسار بالناس فانهزم حتى رجع اليه وبعث عمر فانهزم بالناس حتى انتهى اليه فقال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله له
ليس بفرار فارسل الي فاتيته وانا ارمد لا ابصر شيئا فتفل في عيني وقال اللهم اكفه الحر والبرد فما اذاني
بعده حر ولا برد اخرجه ابن ابي شيبة واحمد وابن ماجه والبزار وابن جرير وصححه والطبراني في الاوسط
والحاكم في المستدرك والبيهقي في الدلائل وسعيد بن منصور وعن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار يفتح الله عليه جبرئيل
عن يمينه وميكائيل عن يساره فلما اصبح قال ابن علي بن ابي طالب قالوا يا رسول الله ما يبصر قال ائتوني
به فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ادن مني فدنا منه فتفل في عينيه ومسحها بيده فقام علي من بين يديه كانه لم يرمد

اخرجه مالك بن انس والبخاري والدارقطني في سننه وابن عساكر وعن عايشة عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ان
الله باهى بكم وغفر لكم عامة وغفر لعلي خاصة واني رسول الله اليكم غير محاب لقرابتي هذا جبريل يخبرني ان
السعيد حق السعيد من احب عليا في حياته وبعد موته وان الشقي كل الشقي من ابغض عليا في حياته وبعد موته
اخرجه الطبراني والبيهقي في فضائل الصحابة وعن علي قال طلبني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فوجدني في جدول
نايما فقال قم ما الوم الناس يسمونك ابا تراب فراني كاني وجدت في نفسي من ذلك فقال قم والله لارضينك
انت اخي وابو ولدي تقاتل عن سنتي وتبري ذمتي من مات في عهدي فهو كنز الله ومن مات في عهدك فقد قضى
نحبه ومن مات يحبك بعد موتك فقد ختم الله له بالامن والايمان ما طلعت شمس او غربت ومن مات
يبغضك مات ميتة جاهلية وحوسب بما عمل في الاسلام اخرجه ابو يعلى قال البوصيري رواته ثقات
وعن سعد بن ابي وقاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لعلي ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهن
احب الي من الدنيا وما فيها سمعته يقول انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول
لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ليس بفرار وسمعته يقول من كنت مولاه فعلي
مولاه اخرجه ابن جرير وعن عامر بن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي ثلاث لان تكون لي واحدة
منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوحي فادخل عليا وفاطمة وابنيهما
تحت ثوبه ثم قال اللهم هولاء اهلي واهل بيتي وقال له حين خلفه في غزاة غزاها فقال علي يا رسول الله اخلفتني في النساء
والصبيان فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وقوله يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاول المهاجرون لرسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم ليراهم فقال اين علي قالوا انه ارمد فقال ادعوه فدعوه فبصق في عينيه ففتح الله
على يديه اخرجه ابن النجار وعن انس بن مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم طير فقال اللهم ايتني باحب
الخلق اليك ياكل معي هذا الطاير فجاء علي فاكل معه اخرجه الترمذي في جامعه قال الحاكم حديث الطاير لم يخرجه
البخاري ومسلم احتج في صحيحيهما لان رجاله ثقات وقد اخرجه الحاكم عن سنه وثلاثين رجلا كلهم رووه
عن انس واخرجه المحاملي عن سفينة خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستيعاب ما جاء في حديث الغدير والطاير
ووجوب محبته عليه السلام يحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وما ذكرناه كاف في اثبات ما اردناه من تواترها
معنى على ان بعضها ليس مما نحن فيه فلا يصح فيها عدم التواتر كما لا يخفى ولا شك ان

مسئلة

الكذب على الرسول عليه الصلوة والسلام معلوم الوقوع اما في الماضي واما في المستقبل وذلك لقوله
صلى الله عليه وآله وسلم فيما روي عنه سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان
كان صدقا لزم ان يقع الكذب وسببه اي الكذب عليه اما النسيان من الراوي بان يسمع
خبرا وطال عهده به فزاد او نقص او ظنه من كلامه فعزاه اليه وليس من كلامه ومن هذا النوع الذين
امتحنوا باولادهم او وراقين لهم فوضعوا لهم احاديث ودسوها عليهم فحدثوا بها من غير ان يشعروا
كعبد الله بن محمد بن ربيعة القدامي او الغلط بان يريد ان ينطق بلفظ فيسبق لسانه الى غيره او لم
او يريد النقل بالمعنى فيبدل مكانه بما يظنه مطابقا بمعناه وليس مطابقا او الافتراء كوضع المنافقين
المنتسبين الى ائمة الضلال بالزور والبهتان كغياث بن ابراهيم النخعي قال فيه ابن الجوزي ذكر ابن ابي خيثمة

انه حدث المهدي الخليفة العباسي وهو يلعب بالحمام بحديث لا سبق الا في نصل او خف او حافر فزاد فيه او جناح
فقال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب وتركها بعد ذلك وامر بذبحها وقال انا حملته على ذلك وكوضع
الزنادقة لاحاديث مخالفة للعقل ونسبوها الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ليسقط العقلاء عن اتباع شريعته
وكوضع من يريد الانتصار لمذهبه كالخطابية والرافضة وبعض السالمية وكوضع المتكسبين بذلك
والمتقربين به كابي سعيد المدايني قال ذلك فيه الحافظ زين الدين العراقي وكوضع من لجأ الى اقامة
دليل على ما افتى به كما نقل عن ابي الخطاب بن دحية انه وضع حديثا في قصر صلوة المغرب وكما حكي عن عبد العزيز
ابن الحارث التميمي الحنبلي من روسا الحنابلة واكابر البغاددة روى الخطيب البغدادي باسناده الى عمر
ابن مسلم قال حضرت مع عبد العزيز بعض المجالس فسئل عن فتح مكة فقال عنوة فطولب بالحجة فقال
حدثنا ابن الصواف حدثني ابي قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن انس بن مالك رضي الله عنه
ان الصحابة اختلفوا في فتح مكة اكان صلحا ام عنوة فسالوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال كان عنوة
قال عمر بن مسلم فلما قمنا سالته فقال صنعته في الحال ادفع به الخصم وكوضع الذين يدسون لذلك ترغيب
الناس في افعال الخير بزعمهم وهم منسوبون الى الزهد وهولاء اعظم الناس ضررا لانهم يحتسبون
بذلك ويرونه قربة والناس يثقون بهم ويركنون اليهم لما نسبوا اليه من الزهد والصلاح فيقبلونها
منهم وقد ذهب الى جواز الوضع قوم من الكرامية فيما لا يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيبا
للناس في الطاعة وزجرا لهم عن المعصية وحمل بعضهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كذب علي متعمدا الحديث
المتواتر على ان يقول ساحر او مجنون وتبثت بعضهم برواية من كذب علي متعمدا ليضل به بهذه الزيادة
وانه كذب له لا عليه وهذه الزيادة باطلة باتفاق الحفاظ وعلى تقدير صحتها فهي كقوله تعالى ومن اظلم
ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس ويحتمل ان اللام ليست للتعليل بل للصيرورة والعاقبة اي عاقبة
كذبه الاضلال للناس والكذب له لا يعلم بجبره كذب عليه وروى العقيلي باسناده الى محمد بن
سعيد انه قال لا باس اذا كان كلام حسن ان يضع اسنادا وقال ابو العباس القرطبي استجاز
بعض فقهاء العراق نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نسبة قولية
وحكاية نقلية فيقول في ذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا انتهى وقد صرح علي عليه السلام
بوقوع الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واشار الى ما ذكرناه من الاسباب حيث قال ان في ايدي الناس
حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما
ولقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عهده حتى قام خطيبا فقال من كذب علي متعمدا فليتبوا
مقعده من النار وانما اتاك بالحديث اربعة رجال ليس لهم خامس رجل منافق مظهر للايمان
متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمدا فلو علم الناس انه
منافق كاذب لم يقبلوا منه ولم يصدقوا قوله ولكنهم قالوا صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم راه
وسمع منه فياخذون بقوله وقد اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك ووصفهم بما وصفهم به لك
ثم بقوا بعده عليه السلام فتقربوا الى ائمة الضلال والدعاة الى النار بالزور والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم
على رقاب الناس فاكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله ورجل سمع من

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئا لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يرويه ويعمل به
ويقول انا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه منه ولو علم هو انه كذلك
لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المنسوخ ولم يسمع الناسخ فلو علم ان ما سمعه منسوخ
لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه كذلك لرفضوه وآخر رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله
مبغض للكذب خوفا لله وتعظيما لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يهم فيه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به
على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه وحفظ الناسخ فعمل به وحفظ المنسوخ فجنب عنه وعرف الخاص والعام
فوضع كل شيء موضعه وعرف متشابهه ومحكمه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الكلام له
وجهان فكلام خاص وكلام عام فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج من اجله واذا كان هذا الكلام في من رأى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسمع منه فما ظنك بمن بعدهم مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما اخرجه احمد والبخاري
ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم
يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن

فصل

وما لا يعلم صدقه والكذب من الاخبار له ثلاثة احوال سلمها قوله وقد يظن صدق خبر العدل و وقد يظن
كذب خبر الواحد المكذوب اي المعروف بالكذب المكثر فيه وقد يشك فيه فلا يترجح صدقه ولا كذبه
كالمجهول حاله وقطع بعض الظاهرية بكذب ما لا يعلم صدقه وهو باطل اي قول باطل يتحير من بطلانه وما استدلوا
به على قولهم الباطل من انه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا لم يظهر له معجزة نقطع
بكذبه باطل لانا نعلم بالضرورة وقوع الاخبار بالقصص من غير علم بابها والنقيضان يمتنع كذبهما
اذا عرفت ذلك فما ظن كذبه لا يجوز التعبد به اجماعا والمشكوك فيه كذلك الا ما يروى عن ح ابي حنيفة
من قبول قول المجهول عملا بظاهر الاسلام واما ما ظن صدقه فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به عقلا
ووقوعه سمعا وقد بين الخلاف في ذلك في مسألتين فقال

مسألة

التعبد بخبر العدل جائز عقلا
وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام وجمهور المتكلمين والفقهاء وذهب جماعة من المتكلمين من البغداديين والنظامية
الى ان التعبد به لا يجوز عقلا واحتج للمذهب المختار بما افاده قوله للقطع بجواز ان يعلم الله المصلحة فيه اي في
التعبد به وتجويز المصلحة فيه يستلزم جواز التعبد به وهو ظاهر قيل في الاحتجاج لمذهب
المانعين له عقلا لا يؤمن المفسدة من اتباع الظن فكم من مصاب من جهة ظنه قلنا في الجواب
ولا يؤمن ايضا من عدم اتباعه بل مفسدة حالة فيها الحجة على عدم اتباعه لان تلك مظنونة وهذه
موهومة والضرورة قاضية بان اجتناب المفاسد المظنونة اولى من اجتناب المفاسد الموهومة
قيل في الاحتجاج للمانعين ثانيا لو جاز اتباع الظن في الفروع لجاز اتباعه في الاصول
ورد بمنع الملازمة لانا نعلم الفرق بين الاصول والفروع وذلك لان الظان في الفروع ظانا كان ذا ثواب
نسب الى الله من التحريم او الوجوب مثلا ما يجوز عليه لان الاحكام الظنية يجوز في كل واحد منها ان يكون
على خلاف ما هو عليه والظان في الاصول ظانا كاذبا في ذات الله تعالى او في صفاته قد يجوز على الله ما
يستحيل عليه فيكون بذلك كافرا ولو سلمت الملازمة جاء النقض لما […] بالعمل بالظن في الصور

والشهادة والامور الدنيوية لجريان دليلهم فيها مع انا متعبدون باتباع الظن فيها اجماعا والوقوع وعدم
الجواز

مسألة

وفي وقوع التعبد بخبر الواحد ثلاثة اقوال اولها قوله وهو واقع سمعا فقط
وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والاشعرية وجمهور المعتزلة وثانيها قوله قيل بل هو واقع سمعا
وعقلا وهو قول القفال وابن سريج وابي الحسين البصري وثالثها قوله وقيل لم يقع التعبد به
وان كان جائزا عقلا وهو رأي الامامية والظاهرية والخوارج ثم اختلفوا فمنهم من قال لم يوجد ما
يدل على كون خبر الواحد حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة ومنهم من قال دل السمع على انه ليس بحجة
وسنبين لك ما اعتقدوه دليلا ان شاء الله تعالى ومنهم من قال دل العقل على انه ليس بحجة وهو ان قبول
خبر الواحد يؤدي الى العمل بالمتعارضات اذ لا يمتنع تعارض اخبار الآحاد وثبوتها في بعض اطرافها من الاحكام
وجوابه المنع من اداء العمل بها الى ما ذكروه لوجوب بناء احدهما على الآخر ان امكن او نسخ احدهما ان دل عليه
دليل او الترجيح ان امكن او الاسقاط على الرأيين وسيأتي الكلام في ذلك في مواضعه ان شاء الله تعالى لنا
في الاحتجاج على وقوعه سمعا اجماع السلف من الصحابة والتابعين على العمل بها اي باخبار
الآحاد اما اجماع الصحابة فيدل عليه ما نقل عنهم بالتواتر المعنوي من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم
به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك منهم مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم بانهم عملوا بها فهم كالقول الصريح فمن ذلك عمل ابي بكر بالخبر الذي
في ميراث الجدة وكان يرى حرمانها حتى روى المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
اعطاها السدس وخبر الاثنين لا يوجب العلم بل حكمه حكم خبر الواحد وعمل عمر بخبر عبد الرحمن
بن عوف لما اشتبه عليه حكم المجوس وقال ما ادري كيف اصنع بهم وانشد الله امرا سمع من النبي صلى
الله عليه وآله وسلم فيهم الا ان يذكر ذلك فلما روى عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب اخذ بذلك
وعمل به ورجع في توريث المرأة من دية زوجها الى خبر الضحاك بن سفيان الكلابي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امره
ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها اشيم وترك ما كان يذهب اليه في ذلك من طريق الرأي
واخذ بخبر حمل بن مالك في دية الجنين وقال كدنا ان نقضي فيه برأينا ورجع عما كان يذهب اليه من المفاضلة
في دية الاصابع لانه كان يرى ان في الابهام خمس عشرة من الابل وفي الخنصر ستا وفي البنصر تسعا وفي
كل واحدة من الاخريين عشرا عشرا فلما اخبر عن كتاب عمرو بن حزم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اوجب
في كل واحدة منها عشرا من الابل اخذ بذلك ورجع عن رأيه والمشهور عن علي عليه السلام انه كان
يعمل على اخبار الآحاد ويحتاط فيها لانه روي عنه انه قال كنت اذا سمعت حديثا من رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم نفعني الله به ما شاء ان ينفعني واذا سمعته من غيره استحلفته فاذا حلف صدقته وحدثني
ابو بكر وصدق ابو بكر انه كان يعمل على اخبار الآحاد وانما كان يحتاط في ذلك بان يستحلف بعضهم فاذا
كان الراوي ممن لا يحتاج الى الاحتياط عليه اخذ بخبره من دون اليمين وقد روي العمل باخبار
الآحاد عن سائر الصحابة كعثمان وابن عباس وغيرهما وقد اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لا نسلم
ان العمل في هذه الوقائع كان بهذه الاخبار لجواز ان يكون بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل الخبر ان
يكون الخبر هو السبب والجواب انه قد علم من سياقها ان العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها

Copyrig… …ersity

الا الظن فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل التحريم ونحوهما كقوله تعا وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون بيان ذلك ان من عمل بالاحاد فقد عمل بالظن ومن عمل بالظن في احكام الله تعا فقد قال على
الله ما لا يعلم وذلك امر الشيطان بشهادة اول الاية الكريمة والجواب ان ما ذكروه ظاهر والدعي
اصل فلا يمنعه الا قاطع وما ذكروه قابل للتخصيص والتاويل كتاويل العلم بما يعم الظن والقطع
وتاويل الظن بالشك والوهم وغير مسلم عمومه في الاشخاص والازمان والمتعلقات على ان دليلنا
قاطع فلا تعارض بالمحتملات واذ قد عرفت وجه التعبد بخبر الاحاد وبطلان وجوه المانعين
للعمل باخبار الاحاد شروط بعضها في المخبر بكسر البا وبعضها في الخبر نفسه وبعضها في المخبر عنه وقد

فصل وشرائطه

جمعها قوله اي التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به بعضها راجعة
الى المخبر وهو الراوي وبعضها الى الخبر نفسه وهو اللفظ وبعضها الى المخبر عنه وهو
مدلول الخبر اما الاول وصفات المخبر وضابطها الاجمالي صفات تغلب على الظن صدق صاحبها
في خبره وعدت منها ما هو شرط معتبر وما هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فقال منها
التكليف وقت الادا لا وقت التحمل قياسا على الشهادة واحدا باجماع السلف على قبول رواية الحسين بن
وابن عباس وابن الزبير وغيرهم فيما تحملوه قبل التكليف ورووه بعده يدل عليه كتب الحديث وانهم لم
يسالوا عن تحملهم اقبل التكليف كان ام بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين لرواياتهم وان احتملت الامرين
احتمالا ظاهرا بل وان لم يحتمل الا التحمل في الصغر واما وقت اداء الخبر فالتكليف معتبر فان غير المكلف
وان امكنه الضبط غير مؤتمن لاحتمال ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا
مانع من اقدامه عليه فلا يظن عدم كذبه فلا يحصل الموجب للعمل وهو ظن الصدق والمراهق وهو
من يحوم عليه وعلى من في شكله شي من امارات البلوغ كالاحتلام كالمكلف اي كالمعلوم تكليفه
في قبول روايته عند الامام المؤيد بالله عليه السلام احمد بن الحسين قال الدواري ومثل قول المؤيد بالله قول
ابي الحسين البصري والمنصور بالله والشيخ الحسن والجمهور على انه لا تقبل ووجه قبوله ما ذكره
الشيخ الحسن من انا نعلم بالضرورة غلبة الظن بصدق اخبار كثير من الصبيان المختبرين بل نعلم ان في بعض
المراهقين من الحيا وكرم الاخلاق المانعة عن التضمخ بالكذب ما نقص عنه كثير من الكهول وقد يحلى الصبي
بنبت شريف وتربية في الطهارة فيحل في باب الصدق محل الكبير وذلك موجود في البيوتات الكريمة المعرقة
في الصلاح من اهل البيت عليهم السلام وغيرهم وقد يقول القايل والله ما كذبت كذبة منذ عرفت يميني من شمالي
انتهى وقد اسلفنا لك في فصل المحكوم عليه ما يرشدك الى ان المراهق الكامل التمييز داخل في سلك المكلفين
وقبول الرواية موكول الى الظن فاذا كان الصبي المميز متصفا بهذه الصفات فلا يبعد حصول الظن فيجب
العمل واحتج المانعون لقبول روايته بانها لو جازت رواية الصبي لجازت شهادته لان الرواية والشهادة
في معنى واحد واجيب بمنع الملازمة فان باب الشهادة اضيق وامرها بالاحتياط احق وذلك لقوة
البواعث فيها على الكذب من الطمع والاهتمام بامر الخصومات واجابة النفوس لدواعي العصبيات وذلك
تري من كثرة شهود الزور ما لا تراه من كثرة رواة الكذب على ان عليا عليه السلام قضى بقبول شهادة الصبيان
بعضهم على بعض قبل التفرق وهو قول الهادي الى الحق عليه السلام وبقاه المؤيد بالله عليه السلام على ظاهره

الثاني قولهم ما ذكرتموه معارض بان عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل لها
سكنى ولا نفقة وابو بكر وعمر خبر عثمان في ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذن له في رد الحكم الى المدينة وعلي عليه السلام
رد خبر ابي سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء
اهله عليه والجواب انهم انما انكروا ما انكروا مع الارتياب فيه وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع
فيه الثالث قولهم لعلها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم ذلك في كل خبر والجواب انا نعلم انهم
عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا لخصوصيتها كظاهر الكتاب وظاهر المتواتر وهو اتفاق على وجوب
العمل بما افاد الظن واما اجماع التابعين بعد الصحابة فقد ظهر عنهم العمل به ولم يحك عن احد من اهل العلم في
ايامهم الخلاف فيه وقد حكى الشافعي في كتاب الرسالة وعيسى بن ابان في كتاب الحجة هذا القول عن جماعة من
التابعين وذكر من اهل المدينة علي بن الحسين ومحمد بن علي عليهما السلام وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير
والقسم بن محمد ومحمد بن جبير بن مطعم وابا سلمة بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد ويزيد بن طلحة وسليمن بن يسار
ومن اهل مكة عطا وطاوس ومجاهد وابن ابي مليكة ومن اهل الشام مكحولا وعبد الرحمن بن عثمان ومن اهل
البصرة الحسن وابن سيرين ومن اهل الكوفة مسروقا وعلقمة والاسود بن يزيد فلو كان هناك مخالف لهم
وجب ان يذكر من تكلم في هذه المسئلة من المخالفين من بعد ويعترض به استدلال من استدل باجماعهم
على ذلك ولنا ايضا تواتره صلى الله عليه وآله وسلم كان ينفذ الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان
المبعوث اليهم كانوا مكلفين العمل بمقتضاه احتج القائلون بدلالة العقل على التعبد باخبار الاحاد
اما ابو الحسين البصري فقال العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل ان العقل
يقضي بقبول خبر العدل في مضرة اكل طعام معين وفي انكسار جدار يريد ان ينقض فحكم العقل بان
الطعام لا يوكل وان الجدار لا يقام تحته وذلك تفصيل لما علم بالعقل اجمالا وهو وجوب اجتناب
المضار وما نحن فيه كذلك للقطع بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار
وخبر الواحد تفصيل له فاذا افاد الظن وجب العمل به قطعا واما غيره فقالوا لو لم يجب العمل بخبر
الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام
بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهر والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العمل بالظن
في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم يبلغ الى حد الوجوب سلمناه في العقليات
فلم قلتم مثله في الشرعيات ولا يجب قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس ولذلك ابطل قاضي
القضاة هذا القياس حيث اشار الى ان العقليات والمعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات
مبنية على المصالح فاذا لم نامن كذب المخبر فيها لم نامن من الوقوع في المفسدة سلمناه لكنه قياس ولا يفيد
الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسئلة اصولية لا يجدي فيها الظن
شيئا والجواب عن الثاني بمنع الثانية اما عندنا فلانا نستفيد بالعقل واما عند الاشاعرة فلان الحكم
فيما لا دليل فيه نفي الحكم وعدم الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان
عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حكم بغير الشرع احتج القائلون بدلالة السمع على
ان خبر الاحاد لا يكون حجة بقوله تعا ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وبقوله تعا ان يتبعون

وقال به مالك واتباعه قال ابن الحاجب وهو اجماع اهل المدينه **ومنها** اي من الصفات المعتبره في قبول
اخبار الاحاد **العداله وهي** في اللغه عباره عن التوسط في الامر من غير افراط الى الزياده والنقصان وفي الاصطلاح
ملكه في النفس تمنعها عن اقتراف الكباير والرذايل الملكه الهيئه الراسخه والكلام في الكباير مستوفى في موضعه
وقد ضبطت الكبيره بما توعد عليه الشارع بخصوصه او وصفه بالعظم واما الرذايل فمشار بها الى المحافظه على
المروه وهي ان يسير سيره امثاله في زمانه ومكانه فيشمل صغاير الخسه والمراد بالكباير والرذايل كل كبيره
ورذيله كما هو شان الجمع المحلى باللام فلا يقدح فيه المره والمرتان من الكباير والرذايل وصغاير الخسه
ولا الاصرار على ما لا يخلو عنه البشر من الصغاير لنص العلما على كبره ولما كان اشتراط العداله مغنيا عن اشتراط
الاسلام لدخول حصال الكفر في الكباير استغنينا عن ذكرها هنا ذكره واذا تقرر اشتراط العداله **فمن لا تعرف عدالته**
ولا عدمها بان يكون مجهول الحال **لا تقبل روايته** على المختار وهو قول الجمهور من العلما **لان الفسق مانع**
بالاتفاق **فلا بد من تحقق عدمه** كما للكفر فانه لا تمنع بظهور عدمه في الخارج ما لم يغلب على الظن عدمه
خلافا لابي حنيفه فانه قبل المجهول الذي لا تعرف عدالته اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا قال صاحب
الفصول وهو قول محمد بن منصور وابن زيد والقاضي في العمد وابن فورك واحتجاجهم بقوله صلى الله عليه وآله
نحن نحكم بالظاهر باطل لان صدق المجهول وكذبه مستويان فيه فلم يكن صدقه ظاهرا وقياسهم لقبوله في
الروايه على قبوله في الاخبار بكون اللحم مذكى وبرق جاريته التي يبيعها ونحوها غير صحيح اذ محل النزاع اشتراط
عدم الفسق وما ذكروه مقبول مع الفسق اتفاقا على ان الروايه اعلى رتبه من هذه الامور الجزئيه لانها تثبت
شرعا عاما فلا يلزم من القبول هنا القبول هناك **مسله** قال **الاكثر ويثبت الجرح والتعديل بواحد**
في الروايه دون الشهاده وقيل يثبت الجرح والتعديل بواحد **فيهما** وهو قول المويد بالله عليه السلام
والباقلاني **وقيل لا** يثبتان بواحد **فيهما** بل يجب الاثنان فيهما جميعا وهو قول بعض اهل الحديث
والدنا المنصور بالله قدس الله روحه صرح به في قوله ويعتبر في الجرح والتعديل الشهره او شهاده عدلين
لا يجمعهما هوى احتج القائل **الاول** بان التعديل **شرط** للروايه والشهاده **فلا يزيد على المشروط** اي
لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في اصله كغيره من الشروط وقد اكتفي في الروايه بواحد وفي الشهاده باثنين
فيكون تعديل كل واحد كاصله واعلم ان المدعى ان هذه الشروط لا تزيد على اصله ولا تنقص منه وقد
بين في الاحتجاج الطرف الاول **ولا تعيد الا مع بيان** الطرف الثاني اعني **عدم النقصان وهو** اي
النقصان **ثابت في تعديل شهود الزنا** فانه يكفي اثنان اتفاقا على ان عدم الزياده ايضا ليس بثابت
اذ يكفي عند ابي حنيفه والشافعي في شهاده هلال رمضان واحد ويفتقر في تعديله الى اثنين وقد اجيب
بان كلا من الطرفين ثابت في باب الشهاده على الاطلاق وزياده الاصل في شهاده الزنا ونقصانه في شهاده
هلال رمضان انما ثبتت بخصوص نص احتياطا لدرء العقوبات وايجاب العبادات احتج **الثاني** بانه
يعتبر الظن في العداله لا العلم اتفاقا والجرح والتعديل **خبر** من عدل فيكفي الواحد اذ به
يحصل الظن المطلوب **وعورض بانها شهاده** فيجب التعدد كسائر الشهادات وقد يجاب بانها لو كانت
شهاده لاعتبر لفظها فيها كسائر الشهادات واما القائل بالمذهب الثالث فالكلام فيه من الاوجه الا
ظاهر بان يجعل المعارضه دليلا والدليل معارضه وقد اختلف في سبب الجرح والتعديل
مسله

هل يجب بيانه او لا على اقوال خمسه اولها قوله **فقيل يجب ذكر سبب الجرح** دون سبب التعديل وهو
قول الشافعي رحمه الله واختاره والدنا المنصور بالله القسم بن محمد عليه السلام وذلك **لانضباطه** اي
سبب الجرح بخلاف التعديل لان اسباب التعديل كثيره لا تنضبط ولا يمكن ذكرها وتحقيقه ان العداله
بمنزله وجود وصف مجموع يفتقر الى اجتماع اجزا وشرائط يتعسر ضبطها او يتعسر والجرح
بمنزله عدم لذلك الوصف فيكفي فيه انتفا واحد من الاجزا او الشروط فيجب ذكره وثانيها قوله
وقيل يجب ذكر سبب التعديل دون سبب الجرح **للتسارع** الذي جبلت عليه النفوس **الى**
الثنا على الظاهر من غير نظر الى الحقايق والعداله مما يلتبس على الناس لكثره التصنع فيها بخلاف الجرح
وثالثها قوله **وقيل يجب ذكر سببهما للامرين** المذكورين في توجيه القول الاول والثاني
ورابعها قوله **وقيل لا** يجب ذكر سبب **ايهما** مطلقا فيكفي الاطلاق في الجرح والتعديل وهذا قول
القاضي ابي بكر الباقلاني وهو مروي عن الامام يحيى بن حمزه عليه السلام واحتج له بقوله **لانه** اي
الجارح والمعدل **بصير** على ما هو المفروض **والا** يكن بصيرا بل شهد من غير بصيره له بحالهما
لم يكن عدلا **فلا يعتبر** واورد عليه انه قد اختلف في اسباب الجرح فربما جرح بسبب لا يراه الغير
جرحا واجيب بان المفروض انه عدل بصير لا يطلق في محل الخلاف والا كان مدلسا مجروح العداله
اللهم الا ان يتفق مذهب الجارح والمجروح في اسباب الجرح والتعديل فانه يجوز الاطلاق وان
كان فيهما مخالف ولا يكون حينئذ مدلسا وخامسها قوله **وقيل** لا يجب ذكر سببهما **ان كان عالما**
باسبابهما فيكفي الاطلاق فيهما ويجب ذكره ولا يكفي الاطلاق فيهما ان لم يكن عالما فاذا علمنا ان الجارح
او المعدل عالم باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا كلفناه بيانها وهذا قول الجويني
والغزالي والرازي قال في الفصول وهو اختيار بعض ايمتنا عليهم السلام وقد اشار الى احتجاج
اهل هذا القول بقوله **والا اوجب الشك** يعني لو اثبتنا احدهما بقول غير العالم لا ان تشابه الشك
فلزم ان يكون الشك موجبا للعمل اذ لو لم يشترط علمنا بكونه عالما باسبابهما لكان حينئذ موجبا للشك
فلا يعمل بقوله وهنا قول سادس للسبكي وهو انه يجب ذكر سبب الجرح في الشهاده دون الروايه
فيكفي فيها الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح وهذه المسله والتي قبلها من مسايل الفروع التي
يكفي فيها الظن فعليك باختيار الراجح عندك فيهما **مسله** والجرح والتعديل **انما يقبلان من عدل**
اجماعا لعدم الوثوق بغيره والطريق الى العداله الاختبار بغير واسطه او بواسطه اختبار
المختبر ونعني بالاختبار معرفه احوال المعدل في حالتي الرضا والغضب والسرور والحزن
فان وقف في الحالتين على ما عرف من ماهيه العداله فهو عدل والا فهو غير عدل **واذا تعارضا**
فالجرح مقدم على التعديل مطلقا **وقيل لا** يرجح لاحدهما مطلقا فيطلب الترجيح بخارج وهو
ظاهر اطلاق والدنا امير المومنين المنصور بالله قدس الله روحه لانه قال فان تعارض الجرح والتعديل
بالشهاده فالترجيح بما يظهر رجحانه لقوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
وقيل التعديل مقدم على الجرح **ان كثر المعدل** لا ان استويا او كان الجارح اكثر كما لو قيل الاول
ولنا ان **الجرح** فيه **زياده** لم يطلع عليها المعدل فيجب العمل بها لانه لا ينفي مقتضى التعديل في غير صوره

التعيين جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه وظن عدالته اذ العلم بالعدالة
لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه
كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن هذا اذا اطلقا او عين الجارح السبب ولم ينفه المعدل
او نفاه لا بيقين اما ان عين الجارح السبب ونفى المعدل ما عينه يقينا كان يقول الجارح
هو قتل فلانا يوم كذا ويقول المعدل هو حي ورايته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم
امكان الجمع المذكور وحينئذ فالترجيح بينهما بامر خارج هو الواجب ان امكن والا تساقطا **مسألة**
والتعديل طرق مرتبة على مراتب في القوة فاولها الحكم بالشهادة من الحاكم المعتبر الذي
يرى العدالة شرطا في قبول الشهادة وهذا تعديل بالاتفاق ثم يتبع ذلك في القوة قول المعدل هو
عدل لكذا فانه مع بيان السبب تعديل متفق عليه ايضا ثم يتبع ذلك عمل عالم بروايته وهو
لا يقبل المجهول بل يشترط العدالة المحققة في قبول الرواية وهذا ايضا متفق عليه ثم يتبع ذلك رواية
عرف من عادته انه لا يروي الا عن عدل على الاصح من الاقوال وقيل رواية العدل تعديل مطلقا
لان الظاهر انه لا يروي الا عن عدل وقيل ليست تعديلا مطلقا لكثرة من نراه يروي ولا يفكر فيمن
يروي عنه ووجه الترتيب ان الشهادة مضيق فيها ولا يحكم الحاكم بها الا مع قوة ظنه بالعدالة
الاخبار بها والتصريح بها وسببها اقوى من فهمها بالالتزام والعمل اقوى من الرواية وهو ظاهر هذا
طرق التعديل واما طرق الجرح فالجارح اما ان يصرح بسبب الجرح اولا الاول متفق عليه والثاني
مختلف فيه كما عرفت ولا يجرح بترك العمل بشهادة شاهد او رواية راو لجواز ان يكون لا يعملا
ولا يترتب عليها اثرها لمعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط اخر غير العدالة كعدم ضبط
او غلبة نسيان ولا يجرح ايضا بتدليس وقع من الراوي اذا لم يسم شيخا يسمى [illegible]
واما الحد للشاهد في شهادة الزنا لاختلال النصاب المعتبر فيها وهو الاربعة فجارح على المختار
الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام قال ولا اظن احدا من اهل المذهب يخالف في ذلك والوجه انه ممنوع
من اداء الشهادة لاختلال النصاب فاقدامه عليها حسن معصية مخلة بالعدالة **مسألة** رواية
كافر التصريح لا تقبل اتفاقا ومن قبل شهادة بعضهم على بعض مطلقا او مع اتحاد الملة او على المسلم
مع الضرورة لا يقبل روايتهم وكذلك فاسق التصريح غير مقبول بالاتفاق واختلف في
قبول رواية المتأول اي كافر التأويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الكفر غير متعمد
كالمشبهة وفاسق التأويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الفسق غير متعمد كالبغاة فقيل
يقبل كافر التأويل وفاسقه في روايته وشهادته بشرط ان يكون في مذهبه تحريم الكذب لا
كالخطابية والرافضة وبعض السالمية وهذا قول بعض ائمتنا وابي الحسين والغزالي وجمهور الفقهاء
قال ابو طالب والاقرب من طريقة من قبل خبر المتأول في الكفر وقبل شهادته انه لا يقول بكفره
لتمسكه بالشهادتين وان اعتقد مذاهب فاسدة من طريق التأويل اذ لا نعرف في اهل العلم من قطع على
رجل بالكفر ثم قبل حديثه وشهادته انتهى كلامه وهو ما اراده ابن الحاجب بقوله كالكافر عند المكفر
وقال مالك وابو علي وابو هاشم والقاضي ابو بكر الباقلاني لا يقبل ونقله الامدي عن الاكثرين وجزم

ابن الحاجب وفي كلام ابي طالب مع قوله بان هذه المسألة محتملة للنظر ميل الى تقوية كلام الرادين ونقل
عن القاضي عبد الجبار قبول رواية فاسق التأويل دون كافره احتج القابلون باجماع الصدر
الاول من الصحابة والتابعين على ذلك بيانه ما اشار اليه بقوله للقطع بحدوث الكفر والفسق
بالتأويل في ايام الصحابة كما روي ان معاوية اول من زعم ان الله يريد افعال العباد كلها وان راي
المجبرة حدث منه ثم شاع في ملوك بني مروان حتى عظمت به الفتنة وكفعل الخوارج والبغاة المعلوم
بالتواتر والمعروف من اقوال جماعتهم ان شهاداتهم كانت تقبل واخبارهم لا ترد اذ لو رد شيء
من ذلك لنقل كما نقل سائر الاحوال المتعلقة بمنازعة بعضهم لبعض ولكنه لم ينقل رد خبرهم
وشهادتهم كبار اهل الحق المقبولة عنهم فكان اجماعا على قبول خبر المتأول وهو المطلوب
واجيب بمنع اداء متأول شهادة او خبرا لدى مخالفه وذلك لانه لم يثبت ان احدا من هؤلاء المتأولين
ادى شهادة او روى خبرا عند من يعتقد فسقه وظهر ذلك ظهورا يقتضي ان ينقل ما جرى فيه
من رد او قبول فقولهم لو رد شيء من ذلك لنقل غير صحيح لان وجوب نقله مترتب على وقوعه ثم
ثم كيف يجب نقل رده او قبوله ولو سلم وقوعه فلا نسلم ان رده لم ينقل كيف وقد روى مسلم في
صدر صحيحه عن ابن سيرين قال لم يكونوا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالوا
سموا لنا رجالكم فينظر الى اهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر الى اهل البدع فلا يؤخذ حديثهم
ولو سلم اداؤه عند بعض منهم وقبوله فلا نسلم قبول الكل لان هذه حاله احتج الرادون لخبر
المتأول وشهادته بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والمتأول فاسق لوضوح فسقه
فلا يقبل واجيب بقوله وهو ظاهر يعني ان الاية ليست نصا في دخول فاسق التأويل وغايتها
ظهور دخوله في عموم الفاسق وما ذكر من الاجماع نص في محل النزاع فالعمل به جمع بين الدليلين
واحتج الرادون ثانيا بانه قد ثبت بالاجماع ان الكفر والفسق مانعان من قبول الحديث والشهادة
فلا يقبل المتأول فيهما اذ لا احد من اهل العلم يقطع على كفر غيره او فسقه ثم يقبل حديثه وشهادته
وانما يقبل منه من يعتقد ان تأويله قد اخرجه عن الكفر والفسق فثبت انهما مدار الحكم وهما
اي الكفر والفسق تصريحا او تأويلا سلب اهلية يعني انهما نقصان منصب اهلية قبول الرواية
والشهادة وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني قال في حواشي الفصول وقول يحيى عليه السلام
بجواز الصلاة في ثوب شهد بنجاسته فاسقان ولو كانا صدوقين غير متهمين يدل على انه يختار
هذا القول وقيل بل هما مظنة تهمة وهذا مذهب ابي حنيفة قالوا ولذلك قبل شهادة بعضهم
على بعض وقيل ان الكفر نقصان وسلب للاهلية والفسق ليس كذلك
بل موجب للرد لانه مظنة تهمة وهذا مذهب الشافعي قال الغزالي وهذا هو الاغلب على
الظن عندنا ولا شك ان الحكمة في وجوب رد الشهادة والرواية هي التهمة والقائلون بان الكفر
والفسق سلب للاهلية لا ينفون ذلك وانما يريدون بان التهمة لما كانت خفية منتشرة نيط الحكم
بوصف ظاهر منضبط كالكفر والفسق والقرابة على راي سواء وجدت التهمة معه ام لا كما في
شهادة الوالد لاحد ولديه على الاخر فانها لا تقبل عند المخالف وان لم يتهم وابو حنيفة لا يعلل الحكم

Copyright © King Saud University

بالوصف اذا انتفت التهمة كما في المتاول المحقق وفائدة الخلاف تظهر في كافر التاويل وفاسقه
فالقائلون بانها تسلب اهليته يردونها والقائلون بانها مظنة تهمة يقبلون المحقق منها في دين الجرم
للكذب لارتفاع التهمة وان فعل ما يوجب كفرا او فسقا جهلا منه بكونه موجبا فقوله غير مردود
حاملا على مفسق لم يعمل على الاول لا الثاني مثل المتاول كما ذكرناه والجاهل لكون ما اقدم عليه
مفسقا من غيرنا وقيل سوا اعتقد الاباحة او لم يعتقد شيئا وقد صرح السبكي بقبوله سواء كان ما اقدم
عليه مفسقا مظنونا او مقطوعا والاول كشرب النبيذ والثاني كشرب الخمر وقيل لا يقبل وقيل
يقبل في المظنون دون المقطوع واما المقدم على المفسق عالما فلا يقبل قطعا واما اذا وقع
حروب بين العلماء لم يبلغ بهم ذلك الامرين اللذين هما الكفر والفسق اي لم يحكم كل طائفة
الاخرى ولا فسقها وذلك كما وقع في بعض مسائل الاصول من الخلاف بين اهل البيت عليهم السلام
والمعتزلة في الصفات واثبات الذوات في العدم وغيرها وكما وقع في بعض مسائل الفروع من
الخلاف في المسائل المختلف فيها مثل نكاح المتعة وشرب النبيذ ولا يقدح ذلك في روايته ولا شهادته
اجماعا بين المسلمين مسألة اختلف في عدالة الصحابة على اربعة اقوال اولها قوله قيل
الصحابة كلهم عدول مطلقا وما كان بينهم من الاختلاف والشقاق فمحمول على الاجتهاد وهذا
قول جمهور الفقهاء وجماعة المحدثين بدليل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ونحوهما مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا اي عدولا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم خير القرون قرني الحديث المتقدم وبانهم حاموا
وقيل هم كغيرهم ممن بعدهم من القرون فيهم العدل وغير العدل وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني
وذلك لما كان بينهم من المجادلات والخصومات والفتن وقدح بعضهم في بعض ومن بحث ونظر
في اخبارهم وسيرهم علم ذلك قطعا والثالثها قوله وقيل كلهم عدول الى حين ظهور الفتن بين
علي عليه السلام وبين معاوية واما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها لعدم تعين الفاسق من الفريقين
وهذا قول عمرو بن عبيد ورابعها ما اختاره بعض ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وهو قوله وقيل هم
عدول الا من ظهر فسقه ولم يتب كمن قاتل عليا عليه السلام لعصمتنا بقدم من احوالهم بالسلامة
الى وقت ظهور الفسق منهم والبغي من بعضهم على بعض ويناسب هذا القول ما رواه مسلم في
صحيحه عن ابن سيرين اذا عرفت ذلك فالقائل بعدالتهم مطلقا او الى وقت معين لا يحتاج
الى البحث عن احوالهم مطلقا او الى الوقت المعين والقائل بكونهم كغيرهم يحتاج الى البحث عن احوالهم
كاحوال غيرهم وهذه مسألة ينبني عليها اكثر الاحكام الشرعية ولا ينبغي للمجتهد ان يعتمد على
او نظر بل يبالغ في البحث والطلب حتى يدرك ما هو الحق من هذه الاقوال فان من سلم من داء التقليد
والعصبية اذا حقق نظره في هذه المسألة علم حقها من باطلها علما يقينا وقد اختلف في من يطلق
عليه لفظ الصحابي وهو واحد الصحابة فقال ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وجمهور الاصوليين
الصحابي من طالت مجالسته له صلى الله عليه وآله وسلم متبعا له اي في حياته فقط وهو رأي الاكثر منهم
لان الصحبة اللغوية انما تفيد الاتباع في حال الحياة فقط وهذا بنا على الاغلب ان من صحبه

فلا يجب والاقرب المحقق ان الصاحب من كثرت ملازمته لغيره بحيث يريد الخير به ويدفع
الشر عنه وان لم يتبعه في عقائده ودينه وقوله او في حياته وبعد وفاته كما هو رأي بعضهم
لان هذا الاسم يفيد التعظيم ولا يستحقه الا الذين لم يغيروا بعده وظاهر المتن مع القول الاول
كما لا يخفى ومن هذه حاله يسمى صحابيا وان لم يرو والحجة لهذا القول ما افاده قوله للعرف بانه
انه لا يتبادر من قولك فلان صحب فلانا الا طول المكث معه والمجالسة له والاستكثار من مواصلته
الا ترى انه لا يسمى من اختص ببعض العلماء صاحبا له الا اذا فعل ذلك قال ابو طالب عليه السلام ويبين
صحة هذا ان الوافدين على النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يعدوا في جملة الصحابة لما لم يلازموه وقال ابن الصلاح
روينا عن شعبة عن موسى السيلاني قال اتيت انس بن مالك فقلت هل بقي من اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم احد غيرك قال بقي ناس من الاعراب قد راوه اما من صحبه فلا وقيل هو من طالت
مجالسته له صلى الله عليه وآله وسلم متبعا له اي مع الرواية للحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم وهو
قول القاضي عبد الله بن زيد وقيل هو من اقام معه صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين او غزا
معه صلى الله عليه وآله وسلم غزوة او غزوتين لحصول الملازمة والمكث مع ذلك وهذا قول ابن المسيب
وقيل هو من رآه صلى الله عليه وآله وسلم اي مسلم راى النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ان العائد ضمير الفاعل
او مسلم رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ان العائد ضمير المفعول ولاجل ما ذكرناه عبر بعض المصنفين
لهذا القول بلفظ الاجتماع وبعضهم بلفظ اللقاء وهذا قول اهل الحديث وبعض [illegible] وذلك
من لغة اي الصحبة المقيدة بالطول والقصر يقال صحبه طويلا وصحبه [illegible] وفلان
صحب فلانا كثيرا وفلانا قليلا من غير تكرار ولا نقض فكانت للقدر المشترك [illegible] والاشتراك
قلنا اتباع العرف اولى اللغوي وقد بيناه وما ذكروه من قبولها التقييد بالطول والقصر
غير مفيد لما عرفت من ان الصحبة يتبادر من اطلاقها طول الملازمة ولسنا ندعي انه يتبادر على
جهة الخصوصية بل على جهة الظهور فالتقييد بالطول لدفع الاحتمال وبالقصر للدلالة على كونها
مصروفة عن الظاهر فلا يلزم تكرار ولا نقض هذا والحق الخلاف في معنى لفظ الصحابي والحق فيه
ما افاده الامام الناطق بالحق ابو طالب عليه السلام حيث يقول واعلم انه ليس يبعد عندي ان
يقال ان العرف وان كان يفيد في هذا الاسم الذي هو قولنا فلان من اصحاب فلان طول الصحبة
على العموم فقد حصل فيمن يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويوصف بانه من اصحابه عرف ثان خاص
من جهة العلماء بالحديث لانهم قد تعارفوا فيما بينهم استعمال هذا الاسم في كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وروى عنه وان قلت صحبته وهذا يقتضي ان لا يمتنع حمله على التعارف المستانف الذي تعارف
به اهل الحديث انتهى كلامه قلت والحاصل ان ثمرة الصحبة المتابعة في الاقوال والافعال فلا
شك انه يحصل بمجرد الاجتماع به صلى الله عليه وآله وسلم من الالطاف الفائقة لصاحبها الى الخير الا دون
ما لا يحصل بالاجتماع الطويل بسائر الفضلاء ولذلك كان من بعث فيهم خير القرون ويعرف اي
الصحابي بالتواتر او الآحاد كالعشرة فان من بحث عن حالهم عليهم السلام وحالاتهم علم بالتواتر انهم صحابيون
كاسامة بن اخدري وحكيم بن معاوية ومطر بن عكامس من عدل غيره اي غيره

Copyright ... University

المشهود له بالصحبة وهو ظاهر ولا خلاف في قبوله **او منه** بان يخبر عن نفسه بانه صحابي وهو مقبول على **المختار** لان عدالته مستند القبول واخباره بما يخصه ومالا يخصه سوا وقد منع اهل الظاهر من قبوله لانه يثبت لنفسه منزلة فلم يقبل قوله كالشاهد لنفسه وفرق بان الشاهد يثبت لنفسه حقا على غيره بخلاف المخبر بانه صحابي **وبيانه** اى الصحابي لفوائد يتعلق بما نحن فيه منها قوله **للفصل بين المنقطع من الاخبار وغيره** ولا يمكن الفصل بين المنقطع والمتصل الا بمعرفته والمراد بالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر رحمه الله من انه ما لا يتصل اسناده سواء كان يعزى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الى غيره فاذا قال من لم يكن صحابيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علمنا انه منقطع **ومنها معرفة انقراض العصر** المشترط في الاجماع عند بعضهم فاذا انقرض اخر الصحابة من غير ظهور مخالفهم لما اتفقوا عليه انعقد اجماعهم وحرمت مخالفته **ومنها معرفة التاريخ** والتمييز بين الصحابي والتابعي مما تصحيحها ولمعرفته فوائد تظهر لك في النسخ والترجيح ان شاء الله تعالى ومنها قوله **للخلاف في** ما يرد عن الصحابي من **اقواله وافعاله** لان من الناس من يرى انها حجة كما سبق ومنهم من يرى اذا عمل الصحابي بخلاف ما روى الاعتماد على عمله دون روايته قالوا لانه لو لم يفهم ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما عمل بخلاف ما روى ومنها الخلاف في **عدالته** كما سبق ومنها الخلاف في جواز **تقليده** فان من الناس من يقول بجواز تقليد المجتهد للصحابي كما يجي ان شاء الله تعالى **وغير ذلك** من الفوائد مثل معرفة حكمه فيما اذا قال امرنا بكذا او من السنة كذا او نحو ذلك لحكم غيره من التابعين ومن بعدهم **ومنها** اى من الصفات المعتبرة في قبول اخبار الاحاد **رجحان الضبط** من الراوي على السهو والمراد بالضبط قوة الحفظ بحيث لا يزول ما سمعه حافظا لسرعة وذلك **لتحصيل الظن** الذي هو شرط العمل كما عرفت اذ لو كان سهوه اكثر من ضبطه او مساويا لم يحصل وقال الامام يحيى عليه السلام فمن استوى فيه الضبط والسهو ولم يرجح احدهما على الاخر وهذا فيه خلاف فذهب الشافعي الى انه مقبول بكل حال الا ان يعلم سهوه فيه واختاره قاضي القضاة ومنهم من رده وهو رأي الشيخ ابي الحسين ومنهم من قال انه في موضع الاجتهاد وهو رأي بعض ائمة الزيدية قال وهو المختار عندنا لان الاعتبار في ذلك انما هو على ما يغلب الظن وهو الذي يرد بالاجتهاد **وههنا** صفات اعتبرت في الشهادة على خلاف فيها ولم يعتبر في الرواية مع اعتبار بعضهم لبعضها وقد نبه عليها بقوله **ولا يشترط** في الراوي **حريته** اتفاقا وان شرطها بعضهم في الشهادة كابي حنيفة والشافعي ومالك **او ذكوريته** لما اشتهر من اجماع الصحابة على قبول اخبار النساء **او بصره** فيقبل رواية الاعمى ولهذا كانت الصحابة يروون عن عائشة رضي الله عنها مع انهم لا يرون شخصها فهم في حقها كالعمي **او عدم قرابة** فيجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ولان حكم الرواية عام لا يختص بواحد معين حتى يكون القرابة مؤثرة فيه **او عدم عداوة** لما قلنا في القرابة وان كانت هذه كلها مانعة من قبول الشهادة اتفاقا في بعض ومع الخلاف في بعض لما عرفت من ان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة البواعث عليها من الطمع والاعتناء بامر الخصومات ولكثرة المساهلة فيها دون الرواية وفي كلام الفصول والشارح المحقق لمختصر المنتهى ما يفهم ان في كلام من الذكورة والبصر وعدم القرابة وعدم العداوة وانه لا اعتبار بها في قبول الرواية **او عدد** عطف على حريته يعني لا يشترط في

الراوي عدد فيكفي الواحد العدل وان لم يكف في الشهادة **واشترطه ابو علي الجبائي** فلا بد ان يروي على عدد لان من عد لين حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحكى عنه قاضي القضاة في الشرح انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه وذلك كله **ان لم يوافق** ما رواه الواحد العدل **ظاهرا** من كتاب او سنة متواترة **او لم يعمل به بعض الصحابة او لم يشتهر فيهم** من غير انكار اما اذا حصل احد هذه الاشياء فانه موافق في قبول خبر الواحد وحجته ما روى ان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة ابن شعبة بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعطى الجدة السدس حتى اخبره محمد بن مسلمة بذلك وعمر لم يعمل بخبر ابي موسى في الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد ولم يعملا في خبر عثمان بن عفان فيما اخبر به من اذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في رد الحكم بن ابي العاص طريد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى المدينة والجواب كما تقدم وقوله **او وهم ان خالف القياس** عطف على حريته ايضا يعني لا يشترط في الراوي ان يكون فقيها سواء وافق خبره القياس او خالفه **خلافا لابي حنيفة** فانه اشترط في المخبر بخلاف القياس ان يكون فقيها ووجهه ان النقل بالمعنى كان مستفيضا في الصحابة فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يؤديه بشيء من المعاني فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة قالوا واما المعروفون بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم فان حديثهم مقبول وافق القياس او خالفه ومثلوا لغير الفقيه بابي هريرة وانس وحجة الجمهور ما اخرج احمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه عن انس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها عني فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واخرجه احمد في مسنده وابن ماجه والحاكم في مستدركه عن جبير بن مطعم وابو داود وابن ماجه عن زيد بن ثابت والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها ثم اداها الى من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم تحيط من ورائهم واخرج الترمذي عن زيد بن ثابت نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه والحديث في هذا المعنى متسع وظاهره الشمول المخالف القياس والموافق فلا يبقى معه التوجيه بالرأي وايضا المعتبر ظن الصدق والعدالة تثمره وقوله **او اكثار او معرفة نسب او علم بعربية او معنى الحديث** يعني لا يشترط هذه الاشياء فيقبل غير المكثر في الحديث كالمكثر بل لا يبعد ترجيح خبر المقل لان الكثير يكثر فيه الغلط والسهو بخلاف القليل ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم اياكم وكثرة الحديث عني فمن قال علي فليقل حقا او صدقا ومن يقل علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار اخرجه ابن ماجه والحاكم في المستدرك عن ابي قتادة ويقبل غير المعروف نسبه اذ لا دخل لمعرفة النسب في الصدق وغير العالم بالعربية او معنى الحديث لما سبق في قبول غير الفقيه مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما اخرجه احمد والترمذي وابن حبان عن ابن مسعود رب مبلغ اوعى من سامع اى افهم للحديث واحفظ **واما الثاني** من شرائط التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به وهو ما يرجع الى الخبر نفسه وهو اللفظ **ففيه مسائل** ست

Copyright King Saud University

مسئلة في الكلام في لفظ الصحابي القائم الصحابي درجات تتفاوت قوة وضعفا اعلاها ان يقول الصحابي سمعته صلى الله عليه وآله يقول او حدثني او اخبرني بكذا او نحوها كاسمعني وشافهني واتماكانت اعلى الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصا في الاتصال وعدم الواسطة وهو مقبول اتفاقا المرتبة الثانية قوله ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والجمهور على انه حجة لان الظاهر المشافهة قيل قول الصحابي قال يحتمل التوسط فيكون مرسلة فلا يكون حجة وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني لانه قال ان قلنا ان الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا وقد عرفت انه نقول انهم كغيرهم من الامة المرتبة الثالثة قوله ثم امر صلى الله عليه وآله وسلم بكذا او نهى عن كذا او اما كان دون الثانية لاشتراكهما في احتمال التوسط واختصاص هذه باحتمال اخر منه بقوله قيل يحتمل اعتقاد ما ليس بامر امرا لسعة المعاني التي تشتمل فيها صيغة الامر وايضا يحتمل ان يكون امرا للكل او البعض وعلى كل واحد يحتمل الدوام وغيره والجمهور على انه حجة لان الصحابي عدل عارف باللسان فلا يطلق ذلك الا بعد التحقيق وتوقف الرازي في القبول وضعف صاحب الحاصل كونها حجة ولا شك ان قول الصحابي سمعته عليه السلام امر او نهى اولى من قوله لانتفاء احتمال التوسط المرتبة الرابعة قوله ثم أمرنا او نهينا او اوجب او حرم قيل يحتمل ما تقدم من التوسط واعتقاد ما ليس بامر امرا والتعميم والتخصيص والدوام وغيره و يختص باحتمال اخر وهو انه اي الامر غيره عليه السلام من الخلفاء واكابر الصحابة ويحتمل ان تكون الايجاب والتحريم استنباطا منه قاله ولهذا نقل عن الكرخي والصيرفي انها مترددة بين صدور الامر منه صلى الله عليه وآله ومن الامة او من الخلفاء والولاة وفرق الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بين امرنا واوجب فقطع بكون الاول حجة وشرط في الثاني الا تكون للاجتهاد فيه مسرح لتجويز ان يرى الوجوب بطريق الاجتهاد والجمهور على انه حجة مطلقا لان الظاهر فيمن تابع اميرا وقال امرنا بكذا ان الامر هو المتبوع ولان الصحابي بصدد بيان الشرع وتعليمه فتعين بحسب الظاهر ان الآمر من يصدر عنه الشرع وهو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكلام الامام يحيى عليه السلام في المعيار موافق للجمهور وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلا فينظر في تصحيحه المرتبة الخامسة قوله ثم من السنة كذا والاكثر على انها سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانه مرفوع لانه المتبادر عند الاطلاق وقد نقل عن سالم التابعي احد الفقهاء السبعة من اهل المدينة عن الصحابة انهم اذا اطلقوا السنة لا يريدون بها الا سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكانت هذه دون ما قبلها لان فيها احتمال التوسط واعتقاد ما ليس سنة سنة مع احتمال اخر قوي وهو قوله قيل يحتمل سنة الخلفاء ويقويه كثرة استعمال السنة في مطلق الطريقة المرتبة السادسة قوله ثم عنه عليه السلام والمختار وعليه الاكثر انها حجة لكونها ظاهرة في السماع منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وان كانت دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط ولذلك قيل يقوى احتمال التوسط فلا يكون حجة ان لم نقبل المرسل المرتبة السابعة قوله ثم كنا نفعل او كانوا يفعلون وهي حجة على الصحيح لظهور فعله في زمانه عليه السلام وعلمه به وتقريره عليه السلام لان كنا نفعل وكانوا يفعلون يحمل الاول على عصره صلى الله عليه وآله وسلم والثاني على الاجماع قال وانما قلنا ذلك لان الخبر اذا لم يقصد به فعل من يكون فعله حجة فانه يجري مجرى الحكاية التي لا تعلق بها حكم

مستفاد منه والمعلوم من حال الراوي انه انما ذكر ذلك ليفيد الغير ما يقتضيه من الحكم قيل يحتمل فيهما لجواز الا يكون في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم او كان ولم يعلم به فلا حجة فيه وهو خلاف الظاهر اذ الصحابي العدل الذي هو بصدد تعليم الشرائع يبعد ان يقول ذلك ولم يكن حجة وان قال الصحابي كنا نفعل في عهده او كانوا يفعلون في عهده فهو اقوى من الاطلاق لسقوط الاحتمال الاول وكلام البيضاوي والسبكي يقضي بانه لا يكون حجة الا مع التقييد بعهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجزم به ابن الصلاح وقال انه لا خلاف فيما اذا قال كنا نفعل ولم يضف بعهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم في انه موقوف وفي دعوى الاجماع نظر فان مقتضى كلام ابي طالب والرازي والآمدي ورواية الفصول عن الجمهور الرفع من دون ذكر عهده صلى الله عليه وآله وسلم وبه صرح ابو عبد الله الحاكم وحكاه النواوي عن كثير من الفقهاء وقال انه قوي من حيث المعنى والوجه في كون هذه المرتبة اضعف مما قبلها قوة الاحتمال فيها قوله والكل خلاف الظاهر راجع الى جميع ما ذكره الملحية ما عدى المرتبة الاولى من الاحتمالات واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما فان كانت طرق الاجتهاد عليه ظاهرة فلا خلاف في انه محمول على الاجتهاد سواء كان الصحابي من اهل الاجتهاد ام لا وانه لا يكون حجة الا عند من يقول بان قول الصحابي حجة على غيره كما تقدم وقد اختلف في ذكر الصحابي حكما طريق اثباته التوقيف من الشارع من جهة الكتاب والسنة كالمقادير وذلك نحو ان يقول صحابي نصاب الخضراوات في الزكوة ما قيمته مائتا درهم ونحوها كالحدود والابدال وذلك نحو ان يقول حد اللائط مائة جلدة ومن لم يجد ماء ولا ترابا فليتيمم بما صعد على الارض فقيل يحمله على انه توقيف من الشارع وليس من الاجتهاد في شيء فيكون حجة وهذا رأي بعض اصحاب ابي حنيفة وقيل يحمل على التوقيف ان لم يكن الصحابي من اهل الاجتهاد وهذا قول الشيخ ابي الحسن الكرخي وحمل على هذا الاصل ما روي عن انس انه قال في الحيض انه ثلث ثلاث اربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر قال فيدل ذلك على انه عرف من جهة التوقيف ان اقله ثلاث واكثره عشر لانه لم يكن من اهل الاجتهاد فيحمل على انه قال ذلك من طريقه قال ولا يلزم على هذا ما روي عن عطا انه قال في اقل الحيض انه يوم وليلة على ما ذهب اليه الشافعي لان عطا كان من اهل الاجتهاد والصحيح الذي عليه ائمتنا والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري انه ان لم يكن للاجتهاد فيه مسرح بوجه من الوجوه فتوقيف محمول على نص سمعه وذلك نحو ان يقول من فعل كذا فله كذا ثوابا او عليه كذا عقابا كما روي عن ابن مسعود انه قال ذو اللسانين في الدنيا له لسانان من نار يوم القيمة اخرجه ابن عساكر والا يكن كذلك بل امكن حمله على الاجتهاد كالمقادير والحدود والابدال فالظاهر الاجتهاد اما ان كان الصحابي القائل من اهل الاجتهاد فالوجه ظاهر واما ان لم يكن من اهله فغير ممتنع ان يكون قد اخذه عن بعض المجتهدين فحكاه فلا يكون في اطلاقه دلالة على انه قال من جهة التوقيف

مسئلة ورواية غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم لها مراتب في القوة ايضا ولكل مرتبة منها الفاظ وقد وضعها على الترتيب فكل مرتبة اقوى مما بعدها فالمرتبة الاولى قوله اما السماعة من الشيخ يعني ان الرواية من غير الصحابي اما من الشيخ

Copyright © ... University

من سمعه بقراءة او غيرها وهذه المرتبة التي هي السماع من الشيخ اقوى المراتب في الاصح وعليه الجمهور
ونقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذيب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروي ذلك
عن مالك ايضا وعنه وعن غيره انهما سوا وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علما الحجاز والكوفة
ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علما المدينة ومذهب البخاري والوجه في ترجيح السماع انه
كثير الفايدة هل الشيخ عما يعرض عليه بخلاف ما يمليه ويحدث به فيقول السامع حدثني واخبرني
وحدثنا واخبرنا وقال لي اولنا وذكر لي اولنا ان قصده الشيخ بالحديث سوا قصده وحده او مع غيره
الا ان الاحسن ان يقول ان لم يكن معه غيره حدثني واخبرني وان كان معه غيره حدثنا واخبرنا
والا فيقصده بالحديث واخبر يعبر به وحدث وسمعته وهذه الالفاظ بعضها ارفع من بعض
ذكر الحافظ ابو بكر الخطيب ان ارفعها سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم اخبرنا لانه لا يكاد احد يقول في احاديث
اجازه ولا تدليس سمعت وكان بعض العلما يقول فيما اجيز له حدثنا وروي عن الحسن انه كان يقول
حدثنا ابو هريرة ولم يسمع عنه شيا ولانه قد شاع تخصيص اخبرنا بما قرى على الشيخ فكان حدثنا ارفع
منه ولقوة اشعار حدثنا بالنطق والمشافهة قال ابن الصلاح وحدثنا واخبرنا ارفع من سمعت
من جهة اخرى وهي انه ليس في سمعت دلالة على ان الشيخ رواه الحديث وخاطبه به بخلاف حدثنا
واخبرنا واما قال وذكر لي اولنا فقد شاع التعبير به عما جرى بينهم في المذاكرات والمناظرات واوضح
العبارات في ذلك ان يقول قال فلان او ذكر فلان من دون لفظ لي اولنا لما عرفت من الاحتمالات
والمرتبة الثانية قوله او قراءته عليه واكثر المحدثين يسمي هذا عرضا لان القارئ يعرض على
ما يقراه قايلا للشيخ هل سمعت فقال الشيخ نعم سمعت ما قرات علي او الامر كما قرى علي او
نحو ذلك او اشار الشيخ براسه او اصبعه او سكت الشيخ حين قال له القارئ هل سمعت
فلم ينكر شيا اصلا وظن القارئ الاجابة من سكوته يعني انه ما سكت الا لان الامر كما قرى عليه
والا لانكر او لم يقل القارئ للشيخ هل سمعت مع ظن التقرير والاجابة لقرينة فهذه الصور
هذه كلها ان يروى عند عامة المحدثين والفقها وبعض الظاهرية يشترطون اقرار الشيخ عند
السماع بان يقول نعم جوابا لقول القارئ هل سمعت او هو كما قراته عليك فيقول حدثنا واخبرنا
مقيدا بلفظ قراءة عليه واجود العبارات واسلمها ان يقول قرات على فلان وفي الاطلاق خلاف فمنهم
من منع منه على الاطلاق وقيل انه قول احمد بن حنبل والنسايي وغيرهما وصححه الغزالي والامدي
تبعا للمتكلمين ومنهم من اجازه على الاطلاق وقيل انه مذهب معظم الحجازيين والكوفيين
والزهري ومالك وسفيان بن عيينة وغيرهم وهو مذهب البخاري صاحب الصحيح ومنهم من قال
بالمنع من اطلاق حدثنا وتجويز اطلاق اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه ونقل عن مسلم صاحب
الصحيح وذكر صاحب كتاب الانصاف ان هذا مذهب الاكثر من اصحاب الحديث الذين لا يحصيهم
احد وانهم جعلوا اخبرنا علما يقوم مقام قرات عليه لانه لفظ به قال وممن كان يقول به من
اهل زماننا ابو عبد الرحمن النسايي وغيره وقال ابن الصلاح الفرق بينهما صار هو الشايع الغالب على
اهل الحديث والاحتجاج لذلك من حيث اللغة عنا وتكلف وخير ما يقال فيه اصطلاح منهم ارادوا به

التمييز بين النوعين وخصص النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة والاعلام ومن
الناس من يفصل تفصيلا اخر فيجوز للقارئ ان قال للشيخ هل سمعت فقال نعم ان يقول سمعته واخبرني
او حدثني من دون تقييد وان اشار الشيخ قال القارئ حدثني قراءة عليه ولا يطلق لانه لم يسمع من الشيخ
شيا وان لم يشر بشي اصلا قال القارئ اخبرني قراءة عليه دون حدثني لما عرفت من كون حدثنا اقوى من
اخبرنا او قراءة غيره اي قراءة غير الراوي على الشيخ المروي عنه وهي في القوة والتعبير والخلاف فيهما
كقراءته اي قراءة الراوي لا فرق بينهما في ذلك الا انه يقول بدل قوله قرات على فلان قري على فلان وانا
اسمع واقر به ولاجل الاستوا في القوة لم يجعل هذه مرتبة براسها وان كانت العبارة محتملة والمراد الله
قوله او كتابة الشيخ اليه سوا كان حاضرا او غايبا وهي اما ان تقترن بالاجازة او لا ان لم
تقترن فالصحيح المشهور بين اهل الحديث والذي عليه اكثر الاصوليين انها اقوى من الاجازة وذهب
اخرون منهم القاضي الماوردي والشافعي الى ان الاجازة اقوى منها وان اقترنت بالاجازة فاهل المذهب
الثاني يرونها بمنزلة المناولة المقرونة بالاجازة فيقول المكتوب اليه في عبارته اخبرني وحدثني
واخبرنا وحدثنا من غير تقييد وهذا راي الاكثر من علما المحدثين واكابرهم وقال ابن الصلاح المختار
فيها كتب الي فلان واخبرني به مكاتبة او كتابة ونحو ذلك قال وهذا هو اللايق بمذاهب اهل التحري
والنزاهة المرتبة الرابعة قوله او اجازته اي اجازة الشيخ وهي انواع وفي كل نوع منها خلاف وسنبين
ذلك قريبا ان شا الله تعالى وقد اختلف في الرواية بها والذي عليه جماهير اهل العلم من المحدثين وغيرهم
القول باباحة الرواية بها وعند ابي حنيفة وابي يوسف وفي احدى الروايتين عن الشافعي المنع من جواز
الرواية بها وعلى هذا القول جماعة من المحدثين والاصوليين والشافعيين حتى قال بعضهم ان
قال المحدث قد اجزت لك ان تروي عني تقديره قد اجزت لك ما لا يجوز في الشرع لان الشرع لا يبيح
رواية ما لم يسمع وقال بعضهم من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني ما لم تسمع فكانه يقول اجزت
لك ان تكذب علي ووجه ما قاله الجمهور انه اذا اجاز الشيخ للمتصدي للرواية ان يروي عنه جميع
مروياته فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا واجازته بها غير متوقف على التصريح نطقا
كما في القراءة على الشيخ وانما الغرض حصول الافهام والفهم وذلك يحصل بالاجازة المفهمة ثم انه كما
تجوز الرواية بها يجب العمل بالمروي بها خلافا لبعض اهل الظاهر ومن تابعهم في اجرايه مجرى المرسل
ومنها المناولة في الاصح لان من شرطها ان تقترن بها الاجازة على الصحيح وصورتها ان يدفع اليه
اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان اجزت لك روايته ثم يبقيه في
يده تمليكا او الى ان ينسخه او يجي الطالب الى الشيخ بكتاب من حديثه فيعرضه عليه فيتامله الشيخ ثم يعيده
ويقول اجزت لك روايته عني او اروه عني ويسمى هذا عرض المناولة واذا قلنا ان المناولة نوع من
الاجازة فهذه اقوى انواعها على الاطلاق ولذا احلها مالك وغيره من ايمة الحديث محل السماع وقال
بعض الناس انها مرتبة من مراتب الرواية براسها وانها تجوز الرواية بها سوا اقترنت بالاجازة او لا
وذلك لانها لا تخلو عن اشعار بالاذن في الرواية فيقول الراوي بطريق المناولة والاجازة على الصحيح
الذي عليه اهل التحري والورع حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا مقيدا بقوله مناولة او اجازة

Copyright © King Saud University

او ادنا او فيما اذن لي فيه او نحو ذلك او يقول اجازلي او اجازني او ناولني او ما اشبه ذلك وقوله على خلاف
فيه يعني في وجوب التعبد فان بعض المحدثين منهم الزهري ومالك اجازوا اطلاق حدثنا واخبرنا
في الرواية بالاجازة وجوزه بعضهم في الرواية بالاجازة اسامي بالمعاني بين المتاخرين من المحدثين واما
متقدموهم فكان اسانا عندهم بما به اخبرنا والوجه عند المتاخرين ان العرف اطلاق الانباء على مطلق
الاذن بالشي والاعلام به يقال هذا الفعل ينبي عن العداوة او المحبة وقال تنبيك العينان ما الحق
والاجازة تجوز للموجودين وهي على انواع اولها الاجازة لمعين في معين نحو ان تقول اجزت لك ان
تروي عني كذا كالكتاب الفلاني وما اشتملت عليه فهرستي هذه وزعم بعضهم انه لا خلاف في جواز الرواية
بهذا النوع وانما الخلاف في غيره والظاهر الاطلاق وثانيها الاجازة لمعين في غير معين نحو ان تقول
اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي او مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى والاكثر والجمهور على الجواز
واعجاب العمل وثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني والخلاف في هذا
النوع اقوى مما قبله وكثير من العلما يميلون الى الجواز اجازة العموم وان لم يستعملها احد من الذين
يقتدى بهم ورابعها اجازة المعدوم واليها اشار بقوله لا لنسل فلان او من يوجد من نسل فلان على الاصح
من القولين لان الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة على ما قدمناه فلا تصح للمعدوم كما لا يصح اخباره
وذهب بعض المحدثين والاصوليين الى الجواز هاهنا على ان الاجازة اذن لا محادثة ويلزم عليه
جوازها لمن يوجد مطلقا ولا قائل به قال ابن الصلاح لو قدرنا انها اذن لم يصح للمعدوم كما لا يصح
الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حال لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له ومن الناس
من يذهب الى جواز اجازة المعدوم معطوفا على موجود كاجزت لك ولولدك او عقبك ما تناسلوا
ومن الناس من يذهب الى جواز الاجازة للطفل الصغير من غير اعتبار سن التحمل وهو مبني على انها
اذن ولا يجوز الاجازة لمن يوجد من المسلمين مطلقا اجماعا المسئلة الخامسة قوله او وجد
وتسمى الوجادة وهي ان يقف على كتاب بخط شيخ فيه احاديث يرويها ولم يلقه او لقيه ولكن لم يسمعها منه
فيقول الواقف على الخط وجدت وقرات بخط فلان ويسوق الاسناد والمتن وقد استمر عليه العمل
حديثا وهو من باب المنقطع والمرسل غير انه اخذ شوبا من الاتصال بقوله وجدت بخط فلان
اختلف الناس في قبول المرسل من الاحاديث على اقوال وهو ما سقط فيه راو او اكثر كقول التابعي
فان كان الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اتفاقا وان كان غيره او معه غيره فكذلك عند الفقهاء
وبعض المحدثين وبعضهم يسمي ما سقط فيه راو واحد غير صحابي منقطعا وما سقط فيه اكثر من واحد
معضلا ولا يسمي شيئا من هذين النوعين مرسلا ومن المراسيل ما يرويه احداث الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وآله
ولم يسمعوه منه القول الاول القبول له مطلقا وهو راي جمهور ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة والحنفية
والمالكية واحمد في اشهر الروايتين عنه والآمدي وبعض اهل الحديث والثاني من الاقوال عدمه اي عدم
القبول مطلقا وهو راي جمهور اهل الحديث الثالث قوله او من غير الصحابة فقط يعني انه لا يقبل الا
من غيرهم ويقبل منهم وهو قول الجمهور من المحدثين وذلك لان الجهالة بالصحابي غير قادحة بناء على
القول بعدالتهم على الاطلاق ولهذا الرفض بعضهم من اقسام المرسل وهذا التعليل معلول

فادحة الزم قبول مراسيل اكابر التابعين لان الظاهر الا واسطة فيها غير الصحابي وقد صرح الحاكم
من اهل الحديث بعدم قبولها كما قال مسلم في صدر صحيحه المرسل من الروايات في اصل قولنا وقول
اهل العلم بالاخبار ليس بحجة الرابع قوله او من التابعين وائمة النقل معنى هذا القول هو عدم
قبول المرسل من غير الصحابة والتابعين وائمة النقل واما مرسل هؤلاء فمقبول وهذا اختيار عيسى بن ابان
وفي رواية عنه انه يقبل ايضا مرسل تابعي التابعين الخامس قوله والشافعي رضي الله عنه يقبل المرسل
اذا اكد بما يظن معه صدقه وذلك بامور منها انه يقبل من الرواة من يعرف انه لا يرسل الا عن عدل
ومثل مراسيل سعيد بن المسيب ومنها ما اشار اليه بقوله او عضد بشي من المرجحات وذلك اما
بقول صحابي او فعله او فعل الاكثر من الامة او قولهم ومنها قوله او اسنده غيره ومنها قوله او
ارسله غيره اذا كان المحتج بمرسله غيره مسندا او مرسلا مختلفي الشيوخ فانه يجب العمل
بالمرسل وان لم يقم المسند والمرسل الاخر حجة لضعف في سندهما السادس قوله والمختار قبول من غلب
على الظن انه لا يرسل الا عن عدل فاذا قلنا ان المرسل مقصور على قول التابعي قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ثم عرفنا عدالته وضبطه قبلنا ما ارسله وان قلنا انه غير مقصور على قول التابعي فمرسلات
الائمة المعروفين بالامانة والحفظ كالهادي الى الحق عليه السلام ومن في طبقته من ائمة اهل البيت عليهم السلام
وغيرهم مقبولة وذلك لان من ظاهر احوالهم الثقة والدين والامانة يبعد ان يروي الاخبار الواردة
في العبادات والاحكام الشرعية عمن لا يثق به من دون ان ينبه على ذلك ويدل عليه لان الغرض
من روايتها الرجوع اليها والعمل بموجبها واما المرسلات التي نجدها في كتب المتاخرين من اصحابنا
وغيرهم فانا اذا فتشنا عن اسانيدها وجدنا المجروح فيها كثيرا الا ان يقال بقبول خبر المجهول او
قائل به على الاطلاق فان ابا حنيفة لم يقل بقبوله مطلقا بل الى تابعي التابعين لقوله صلى الله عليه وآله وسلم
خير القرون قرني الحديث ولذا اختلف هو وصاحباه فقضى بظاهر العدالة الملحوقة لتابعي التابعين
لا لها لعدم لحوقها لهم وهذا معنى قوله لان الظن واقف عنده اي عند مرسل من لا يرسل الا عن عدل
لاستناده الى مرسل غير الصحيح القابلون للمراسيل على الاطلاق بقولهم اطبق الصحابة والتابعون
على القبول من غير نكير الا ترى ان ابن عباس روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا ربا الا في
النسيئة فلما بوحث في ذلك اخبر انه سمعه من اسامة بن زيد وروى انه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقطع
التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم اخبر بانه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابو هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال من شيع جنازة فله قيراط من الاجر ومن مكث الى ان تدفن الميت فله قيراطان ثم اخبر بعد
ذلك انه سمعه من ابي هريرة وروي عن البراء انه قال ليس كلما نحدثكم به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
سمعناه منه وانما سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه من غيره وقد ذكر اهل العلم بالتواريخ ان ابن عباس
لم يسمع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا القليل من الحديث لصغر سنه وقد روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم
الكثير الا انه قد شاع ذلك فيهم واستفاض في النقل الذي لا مدفع له ارسال الائمة والتابعين
كابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم ممن يطول ذكرهم وايراد مراسيلهم واكثر

Copyright King Saud University

فقوله من غير انكار منكر فكان اجماعا قلنا ما ذكرتموه من الاحتجاج صحيح ولكنه لا يفيد تعميما وسوى لا كل من
وقع عنه الارسال كما هو المدعى وذلك لان من بعد دعوه من الصحابه ومن بعدهم من التابعين والائمه لا يرسلون
الا عمن يعتمد في دينه وضبطه الا ترى انه اشتهر عن ابرهيم النخعي انه قال اذا حدثتكم عن رجل عن عبد الله
فقد سمعته منه فقط واذا قلت لكم قال عبد الله فقد سمعته من جماعه عنه فاخبر انه لا يطلق القول عن عبد الله الا
اذا قوي له انه قاله ولهذا الوجه قال بعض الناس ان المرسل اقوى من المسند على ان الظاهر الاسناد في الصحابه فاذا
قال الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فالظاهر المشافهه ويدل على ذلك ذهاب الجماهير من ائمة الحديث
وغيرهم الى ان الاسناد المعنعن اذا ثبت ملاقاه من اضيف اليهم العنعنه بعضهم لبعض من قبيل الاسناد
المتصل وايراد اهل الصحاح له في صحاحهم وكاد ابن عبد البر يدعي اجماع ائمة الحديث على ذلك وروى
ابن الصلاح دعوى الاجماع عليه عن بعض الحفاظ فاذا كان هذا الكلام في التعبير بلفظ عن فما ظنك ان
يكون في التعبير بلفظ قال لما سبق قيل في الاحتجاج للقائلين بالمراسيل ثانيا ارسال العدل لو لم يكن
ان وقع ممن ذكرناه فهو مسلم ولا يطابق دعوى التعميم وان كان من غيرهم فنحن نقطع لو قوعه منهم وهو من
غير ثقه كما ذكرناه في كتب المناظرين احتج الرادون للمراسيل على الاطلاق بانه لو قبل المرسل لقبل
مع الشك واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمه قوله لجواز ان لا يعدل من ترك من الرواه لو سئل
عن حاله واذا جاز عدم التعديل بقي الشك ولم يحصل الظن قلنا هذا مسلم في غير من ذكرنا ممن عرف
منه انه لا يرسل الا عن عدل وهو ظاهر ومعتمد الاخرين في تصحيح ما اشترطوه في قبول المرسل دعوى
توقف الظن على حصول ما اشترطوه وذلك ظاهر لا يحتاج الى بيان ومنه يعني من المرسل المنقطع وهو
ما لم يتصل اسناده باي وجه سواء ترك ذكر الراوي من اول الاسناد او وسطه او اخره الا ان الغالب
استعماله فيمن دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر والمعلق ما حذف من مبدا اسناده واحد
فاكثر والمعضل بفتح الضاد وهو ما سقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
وقول الشافعي قال ابن عمر كذا وقد عرفت ان ما ذكر في تعريف المرسل شامل لهذه الانواع وانما خصصت
بالذكر لان اهل الحديث يجعلونها انواعا متباينه ومباينه للمرسل وقد بينا شيئا من كلامهم في صدر المسئله
واختلف على اصل المانعين لقبول المرسل في مسند المرسل يعني في حديث اسنده من عرف من حاله
الارسال هل يقبل ام لا والحق على اصلهم قبوله لحصول شرطه قيل في الاحتجاج للرادين الاهمال
من الراوي لاسما الرواه دليل الضعف فيهم وعلى انه تقول بجواز العمل بحديثهم اذ لو علم عدالتهم لصرح
فالستر اذن من الراوي لمن علم ضعفه وتركيبته خيانه منه وغش فلا يكون عدلا فلا يقبل ما ارسل
قلنا لا نسلم ان الترك لاسما الرواه لاجل الضعف اذ قد يترك للنسيان لاسمه او لايثار الاختصار في
السند مع ظن العداله ولما كان بعض التدليس داخلا في الارسال على ما نبين من تعريفه حسن
اتباعه به فقال والتدليس يكون اما بتسمية الشيخ المروي عنه بغير المشهور من اسم او كنيه او لقب او
نسبه الى قبيله او بلد او صنعه او نحو ذلك وهذا النوع يسميه اهل الحديث تدليس الشيوخ او يكون
بسبب اسقاط لبعض رجال السند وهو نوعان احدهما ما يسميه المحدثون تدليس الاسناد وهو
ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه بعن او أن او قال والثاني ما يسميه المحدثون
نحو عن الله قال كذا

تدليس التسويه وهو ان يروي حدثنا عن شيخ ثقه غير مدلس وذلك الثقه يرويه عن ضعيف عن ثقه
ويسقط المدلس الذي سمع من الثقه الاول الضعيف الذي في السند فيكون رجال الاسناد كلهم ثقات
وقد اختلف في قبول من شانه التدليس فرده بعض اهل الحديث والفقها حديث من دلس تدليس الاسناد
او تدليس التسويه وجعلوه بالتدليس مجروحا وسوا جا بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا
واخبرنا او بلفظ محتمل كعن وقال واشباههما وجمهورهم على التفصيل فيقبلون ما رواه بلفظ مبين
للاتصال ويردون ما رواه بلفظ محتمل واما تدليس الشيوخ فقال ابن الصلاح امره اخف ويختلف
الحال في كراهته بحسب الغرض الحامل عليه والصحيح في الجميع ما افاده المتن بقوله فان كان اي المدلس بالتسميه
بغير المشهور او الاسقاط لضعف في المسمى بغير اسمه المشهور وفي المسقط من السند وعرف
المدلس بذلك فقبول حديثه فسق منه يجرح به فلا يقبل ذلك الحديث منه ولا غيره والا يكن ذلك
لاجل الضعف بل لغرض اخر مثل كون الشيخ اصغر سنا من الراوي او مشاركه في الروايه عن ذلك الشيخ
جماعه من الاصاغر او غير ذلك فكالارسال في عدم الجرح به والخلاف في قبوله مسئله وذهب
الجمهور من الفقها والمحدثين والاصوليين الى ان النقل للحديث بالمعنى جائز للعارف بمواقع الالفاظ
واما غيره فلا يجوز منه بالاتفاق وقيل لا يجوز نقله بالمعنى على الاطلاق بل اذا كان بلفظ مرادف
ابدل كل لفظه بما يرادفها كابدال الاستطاعه بالقدره والحظر بالتحريم وهو مذهب الخطيب
وقيل لا يجوز مطلقا واليه ذهب ابن سيرين وجماعه من السلف واختاره ابو بكر الرازي من اصحاب
ابي حنيفه واما ما نقل عن مالك من انه كان يمنع من ابدال الباء بالتاء في بالله وتالله فهو محمول على
مبالغته في الاولى لجواز النقل بالمعنى عنده بالشرط المذكور واعلم ان هذا الخلاف لا يجري
في المصنفات بطون الكتب اذ لا قائل بانه لا يجوز ان يغير لفظ من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظا
اخر بمعناه وانما رخص في الروايه بالمعنى من رخص لما كان عليهم في ضبط الالفاظ حفظا والجمود
عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق لنا في الاحتجاج
على جواز النقل بالمعنى للعارف انا نقطع انها نقلت عنه عليه السلام احاديث في وقائع متحده بالفاظ
متعدده مختلفه ويتكرر ذلك وشاع وذاع من غير نكير فكان اجماعا على الجواز ولنا ايضا انه روي عن
ابن مسعود وابي الدردا وانس رضي الله عنهم انهم كانوا يقولون قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
كذا او كما قال وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه وان المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان
اجماعا احتج القائلون بالمذهب الثاني بانه لا خطا يعتري مع الاتيان باللفظ المرادف واما
غيره فانا نقطع باختلاف العلما في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الاخر
فلو جوز وقدر وقوعه مرتين او ثلاثا ووقع في كل مره ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل
المقصود بالكليه قلنا ما ذكرتموه صحيح في غير العارف بمعاني الالفاظ المطلع على دقائقها واسرارها
وليس بمتنازع فيه واما محل النزاع فكما انه لا يتغير خطاب الاتيان باللفظ المرادف لا يتغير خطا
من العارف الذي لا يخفى عليه مقاصد الالفاظ احتج المانع على الاطلاق بقوله صلى الله عليه واله وسلم نضر الله امرأ الحديث المتقدم
قلنا هذا الحديث ليس فيه دلالة على مطلوبكم لانه لا ماخذ فيه

Copyright © ... University

للوجوب وامافيه الدعا لمن حفظ الى ان سبلغه غيره فهو حجة له على الاولى ولنا ايضا في الجواب
القول بالموجب فان ناقل المعنى الذي سمعه يصدق عليه انه مؤدٍ له كما سمع ولكن لا نقول
المترجم اديته كما سمعته قيل في الاحتجاج للمانع ثانيا لانه من الخطا والاخلال بمقصود الحديث
اذا جوز النقل بالمعنى للقطع باختلاف العلما في معاني الالفاظ كما تقدم قلنا ما ذكرتم صحيح في
غير المتنازع فيه فان الكلام في الذكي العارف الذي ينقل بالمعنى سوا من غير تغيير اصلا
مسئلة
اذا روى احد عن شيخ حديثا لم يتذكر الشيخ فاما ان ينكره او لا فان انكره وقال لم اروله هذا الحديث
فالاتفاق على انه لا يعمل به لان احدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا تقدح في عدالتهما لان واحدا منهما
بعينه لم يعلم كذبه والمفروض انها قد علمت عدالته فلا ترتفع بالشك وان لم ينكره بل قال لا ادري اروي
ام لا فالاكثر على انه يعمل به وقد احتج به من اهل الحديث مسلم في صحيحه خلافا للكرخي من الحنفية
واحدى الروايتين عن ابن حنبل وهذا معنى قوله نسيان الاصل رواية الفرع بلا تكذيب غير قادح
فالاصل الشيخ والفرع الراوي عن الشيخ وقوله بلا تكذيب يعني من الاصل قيد يتبين به العسيان
المكذب من الشيخ وعدمه وقد علمت حكمها وقوله غير قادح يعني في ذلك الحديث فيعمل به على المختار
وذلك لان الراوي عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته وغايته عدم تذكر الاصل لما رواه ان يكون
كمونه وجنونه قالوا الوجار في الرواية لجاز مثله في الشهادة و اللازم باطل للاجماع على انها لا تقبل
شهادة الفروع مع نسيان الاصل والجواب لا نسلم الجواز ان تقبل في الشهادة ما تقبل في الرواية
لان بابها اضيق من باب الرواية ولذلك اشترط فيها الذكورة والعدد وعدم القرابة والحاجب
ولفظ اشهد دون اعلم ولم يشترط شي من ذلك في الرواية
مسئلة
زيادة احد الرواة العدول
اما ان تتعدد مجلس سماع صاحبها وسائر الرواة او يتحد وحكمها انها مقبولة ان تعدد المجلس اتفاقا
لاحتمال ان يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد ذكر الزيادة في احد المجلسين دون الاخر واما ان اتحد
المجلس فان كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل وان
كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة عن مثلها فالجمهور من المحدثين والاصوليين والفقها على انها
مقبولة وهذا معنى قوله وكذا ان اتحد يعني مجلس السماع وجاز ذهول الاخرين عنها اي الزيادة
وذهب بعض المحدثين واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى انها لا تقبل والصحيح الاول لانه
عدل جازم بالرواية في حكم طني فوجب قبول قوله واسكاتهم عن نقل ما نقله لا يمنع من قبوله
ولا يقدح في روايته لجواز وقوع الغفلة منهم عن سماعها فانه قد يقع لطرو شاغل عن سماعها او
من الم او جوع او عطش مفرط او سعال او تثاوب او نعاس او فكر في مهم او اشتغال بحادثة مع
الغير او نسيان بعد السماع او غير ذلك قيل في الاحتجاج للرادين سهوه اكثر فالظاهر
الوهم اليه فان الذهول عن المسموع كثير الوقوع لما يقع من الاشتغال عنه بغيره واما ذهول الانسان
في السمع بالاسماع بحيث يحكم بانه سمع ولا يتردد فيه فانه بعيد جدا واعلم ان هذا الكلام
فيما اذا كانت الزيادة لا تضاد ما رواه الثقات بحيث يتعذر الجمع بينهما لان حكم الزيادة المضادة
الرد وهو ظاهر ومما مثله بمحل النزاع قوله صلى الله عليه وآله وسلم جعلت لنا الارض مسجدا وجعلت

فهذه الزيادة تفرد بها ابو مالك سعد بن طارق الاشجعي وسائر الروايات جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا
قد الله اذا تعدد الرواة وكذلك حكم الراوي الواحد العدل ان زادها مرة وحذفها
مرة اخرى او مرات وقد فرق بعض اهل الحديث فرد الزيادة اذا كان راويها راوي الحديث ناقصا
وقبلها اذا كان غيره ولا وجه للفرق الا البنا على القول بمنع حذف بعض الخبر والصحيح الجواز كما هي
ان شا الله تعالى ومن الزيادة ما اسنده الواحد العدل والباقون ارسلوه باي وجوه الارسال او رفعه
الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم والباقون وقفوه على الصحابي وكذلك ما اسنده واحد تارة وارسله
اخرى او رفعه تارة ووقفه اخرى وهذا كحديث ابي الزبير عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ما القي البحر او جزر عنه فكله فلا باس به وما وجدته طافيا فلا تاكله وقد رواه الثوري وحماد بن سلمة
موقوفا على جابر ولا اختلف في حذف بعض من الخبر لا تعلق بالمذكور من ذلك الخبر وذلك
حيث يكون المتروك متميزا عما نقله غير متعلق به بحيث لا يختل البيان ولا تختلف الدلالة فيما نقله
بترك ما تركه والصحيح انه جائز من العالم العارف بمواقع الالفاظ وذلك لان المنقول
والمتروك والحال ما ذكر بمنزلة خبرين منفصلين في امرين لا تعلق لاحدهما بالاخر وهذا مذهب
الاكثر من المحدثين وغيرهم وروي عن مجاهد انه قال انقص من الحديث ما شئت ولا تزد فيه واما الثالث
من شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وهو فيما يرجع منها الى مدلول الحديث ففيه مسائل اربع
مسئلة
اتفق العلما على انه يرد من اخبار الاحاد مخالف الدليل القطعي من الكتاب او السنة
المتواترة او العقل ونقطع بوضعه وهذا ان كان ما نقله الاحاد لم يقبل التاويل اما ان امكن
تاويله على وجه لا يصادم الدليل القطعي فهو الواجب صيانة لمن ظاهره العدالة عن الكذب واما
مخالفة الصحابي للنص الذي يرويه فمنسوخ عنده ولا يقدح مخالفة الصحابي بسبب ما اعتقده ناسخا
فيه اي فيما رواه وذلك كحمله للظاهر الذي يرويه على خلافه اي خلاف ظاهره فانه لا يقدح
فيه ايضا على الاصح فيهما يعني في النص والظاهر وذلك لانه ربما ترك الظاهر اجتهادا ولا يلزمنا
اجتهاده وربما ظن غير الناسخ ناسخا فترك النص مع ان الواجب اتباعه ولهذا قال الشافعي رحمه الله
كيف اترك الحديث لاقوال قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث وذهب بعض الحنفية الى وجوب
العمل بتاويل الراوي وتخصيصه ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا
على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلاث قالوا لانه اما ان يحسن الظن بالراوي اولا وعلى الاول
يجب الحمل على ما حمله وعلى الثاني يمتنع العمل بروايته والجواب انهم ان ارادوا باحسان الظن به اعتقاد
ان ما حمل عليه هو المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا امتنع العمل لانه يحسن الظن به لعدد ذلك
بان يقال حاله مترددة بين خطا في الاجتهاد والاخذ من الدليل وبين ان يكون ما حمله من دليل
راه حجة دون غيره من المجتهدين كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس بما رواه من اجماع
المدينة على خلافه وبين نسيان لما رواه او لغير ذلك مما لا يقدح في عدالته وان ارادوا احسان
الظن به بحيث يكون المراد ما حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوبه قالوا انما العالي لمشاهدته صلى الله عليه وآله وسلم
عرف مقاصده قلنا الاجتهاد فيهم شائع والخطا عليهم جائز ولا يخالف باقوالهم وافعالهم ظاهر السنة

وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى انه ان امكن معرفة وجه لمذهب الصحابي في الاجتهاد
والا وجب العمل بمذهبه وذلك لانه لا يخالف الظاهر الا لوجه لانه الظاهر من دينه واذا لم يكن ثم مانع
من النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضي ذلك التاويل علمنا انه علم بالضرورة قصد النبي صلى الله عليه وسلم
او اطلع على نص جلي لا مساغ للاجتهاد فيه ولا يجوز ان يجوز عليه كونه تاويله عن ظاهر محتمل لان الظاهر
من دينه منع من ان لا يعمل الحديث المحتمل لانه لا بد من ان يكون اجتهادا غيره فيه خلافا واجتهادا ده وهذا
الاستدلال واه لما عرفت من الاحتمالات ولو سلم لزم مثله في اكابر التابعين والفقهاء ولا قائل به وان
روى الصحابي حديثا مجملا لا ظاهر له وحمله على وجه من الوجوه المحتملة فقول الظاهر حمله للمجمل على احد
محامله لقرينة معينة له قال بعض الاصوليين ولا نعرف خلافا في وجوب حمل الخبر المجمل على ما حمله عليه الراوي
وذلك انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا ينطق بالمجمل ويخليه عن البيان بقول او فعل والصحابي المشاهد اعرف به
من غيره فوجب الحمل عليه اللهم الا ان يظهر للمجتهد وجه راجح يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال فانه يجب
عليه اتباعه **مسألة** اختلف في حكم خبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى اي فيما تمس اليه
الحاجة في عموم الاحوال وذلك كالوضوء من مس الذكر فانه روي عن بسرة بنت صفوان ان النبي صلى
الله عليه وآله وسلم قال من مس ذكره فليتوضأ اخرجه مالك واحمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه
والحاكم والصحيح انه مقبول وهو قول الاكثر خلافا لبعض الحنفية كالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله
البصري لنا عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الآحاد ولنا ايضا قبول الامة له في تفاصيل
الصلاة وغيرها من سائر التكاليف احتج المخالفون بان العادة تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي
على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه والجواب لا نسلم قضاء العادة بتواتره لما علم من عمل الامة بها في جميع
الاحكام الشرعية قالوا لو صح العمل بها لوجب عليه ان يلقيها الى عدد التواتر لئلا يؤدي الى بطلان
صلاة اكثر الناس قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة قال الشيخ ابو الحسن
الكرخي رحمه الله كل شرط تفسد الصلاة وهو ركن فيها يجب ظهور نقله كالقبلة التي يظهر نقلها وطهور
الصلاة وما يعترض فيها وما ليس بشرط كنحو تحريم الكلام في الصلاة لا يجب نقله عاما ولا يجب سماع كل
صفة المنقول بتواتر كوجوب الوتر ولا سماع نقل الوضوء من الدعاء ولا الوضوء من القهقهة لان ذلك ليس
مما تعم به البلوى لندرتهما كالتكليف العام واورد عليه ان وجوب الوتر مما تعم به البلوى ولم يتواتر النقل بوجوبه
نقل الوتر غير مفيد لان عموم البلوى بوجوبه وهو لم يتواتر وان القيء والرعاف في الصلاة مما تعم
به البلوى وكون مثل الذكر اعم منهما لا يبطل عمومهما **مسألة** اختلف في اخبار الآحاد اذا وردت
فيما يوجب حدا او قصاصا او مقدارا كاثبات النصب والكفارات فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي
واكثر الحنفية الى انه لا يقبل فيها خبر الواحد وهو عند الاكثر مقبول في الحدود والمقادير وغيرها
وذلك لما تقدم من عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الآحاد قيل في الاحتجاج لمذهب
المانعين خبر الواحد محتمل للكذب ولو على جهة السهو والغلط وحينئذ يكون الاحتمال شبهة وقد
جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ادرأوا الحدود بالشبهات اخرجه ابن عدي عن ابن عباس
مرفوعا وقد روي عن ابن مسعود موقوفا وعن عمر بن عبد العزيز مرسلا فوجب الا يثبت بها حد

وشرع الحدود والمقادير تقدير لا يعقل معناه فلا يثبت بطريق الظن كاعداد الركعات قلنا في
الجواب عن الاول كون الاحتمال شبهة ممنوع بل لا شبهة مع الحديث الصحيح وان قام الاحتمال كالشهادة
وظاهر الكتاب فان احتمال الكذب في الشهادة وارادة خلاف الظاهر في ظاهر الكتاب قائم ولم يعد
شبهة قالوا انما لم يعتبر الشبهة في الشهادات لدلالة النص القطعي على العمل بها قلنا كذلك انما لا
يعتبر الشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية قيل في الاحتجاج
لمذهب المانعين ايضا لو ثبت به المقادير كالحدود واثبات النصب والكفارات لثبت بالقياس واللازم
باطل اما الملازمة فلان اثباتها مع قيام الاحتمال اثبات بالظن وهو يحصل بالقياس واما بطلان
اللازم فلقوة احتمال الخطأ فيه قلنا لزوم ثبوتها بالقياس ملتزم كما يجيء في القياس ان شاء الله
ولو سلم عدم ثبوتها بالقياس فلا نسلم الملازمة لامكان الفرق بان احتمال الخطأ في القياس اقوى
كما يجيء ان شاء الله تعالى او ان المقادير لا يعقل معناها والقياس مفتقر الى تعقل المعنى **مسألة**
اذا تعارض الخبر والقياس فان امكن تخصيص احدهما بالآخر او تاويل احدهما دون الآخر وجب
التخصيص والتاويل جمعا بين الدليلين وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه فقد اختلف العلماء في المقدم
منهما فقال الاكثر من الناس كائمتنا عليهم السلام واحمد والشافعي واكثر اصحابه وابي الحسن الكرخي
وابي عبد الله البصري واكثر الحنفية ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم على القياس فلا يعمل بالقياس
معه وقيل المقدم عند التعارض القياس وهو مذهب مالك واصحابه وقيل محل اجتهاد
فان غلب على ظن المجتهد ان الخبر اولى قدمه وان غلب على ظنه ان القياس اولى قدمه وهذا حكاه
ابو الحسين عن بعض الاصوليين واعتمده بعض اصحابنا واختاره الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وقيل وهو
اختيار ابي الحسين البصري ان ثبتت العلة بقطعي اي كانت العلة الجامعة في القياس منصوصا عليها
بنص قطعي فالقياس مقدم مصيرا منه الى ان النص على العلة كالنص على حكمها فيكون مقطوعا
والخبر مظنون وقد منع استلزام القطع بالعلة للقطع بالحكم ولذلك انكره منكر القياس ولو سلم
فانما يتم اذا كان وجودها في الفرع مقطوعا به وظاهر المدعى العموم فلم يطابقها الدليل والا يكن
علة القياس منصوصا عليها بقطعي فاما ان تكون منصوصة بظني او مستنبطة وعلى التقديرين
حكم الاصل اما ان يكون ثابتا بدليل قطعي ولا فان كان الاصل قطعيا اي ثابت الحكم بدليل قطعي فالاجتهاد
يجب الرجوع اليه فان قوي عند المجتهد امارة القياس وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي
وضبطه وجب المصير اليه وان كان ضبط الراوي وعدالته تزيد عند المجتهد على قوة امارة القياس
وجب المصير الى الخبر والا يثبت حكم الاصل بقطعي بل ظني فالخبر مقدم على القياس نظرا منه
في المنصوصة بظني الى استواء النصين في الظن واختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير
واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة واما في المستنبطة فلما في
ان احتمال الخطأ في القياس والعلة مستنبطة اكثر منه في خبر الواحد وقيل وهو اختيار ابن الحاجب
ان ثبتت العلة الجامعة في القياس بنص راجح على الخبر سواء ثبت بنص مساو للخبر في القوة
او بنص مرجوح او بالاستنباط فالخبر مقدم على القياس والا يكن الامر كذلك بل ثبتت بنص راجح

Copyright King Saud University

على الخبر سولكان ذلك القياس قطعيا او ظنيا فاما ان تكون وجودها في الفرع قطعيا او لا فان وجدت
في الفرع قطعا فالقياس مقدم والا توجد فيه قطعا بل ظنا فالوقف احتج الاولون وهم القائلون
بتقديم الخبر على الاطلاق بانه شاع في الصحابة ترك الاجتهاد والعمل بالخبر فمن ذلك عمر ترك القياس
ان هلك في الجاب الغرة في الجنين لقوله فيه لو لم نسمع بهذا لقضينا فيه برأينا اي بالقياس وترك القياس
ايضا في تفريق دية الاصابع على قدر منافعها الى خبر عمرو بن حزم كما تقدم وما كان يراه من عدم توريث الزوجة
من دية زوجها الى خبر الضحاك وقد سبق ايضا وترك ابو بكر رأيه في حرمان الجدة الى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة
وروى ان عمر لما بعث معاذا قاضيا الى دمشق قال له كيف تقضي قال اقضي بكتاب الله قال فان جاء ما ليس في كتاب الله
قال اقضي بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فان جاء ما ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اجتهد رأيي واؤامر
جلسائي فقال له عمر احسنت وروى عن عمر ايضا انه لما بعث شريحا على قضاء الكوفة قال انظر ما تبين لك
في كتاب الله فلا تسأل عنه احدا وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه السنة وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد
فيه رأيك وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من عرض له قضاء فليقض فيه بما في كتاب الله فان
اتاه امر ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان اتاه امر ليس في كتاب الله ولم يقض
فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فليقض فيه بما قضى به الصالحون فان اتاه امر ليس في كتاب الله ولم
يقض فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يقض فيه الصالحون فليجتهد رأيه والآثار في هذا كثيرة تشهد
بها كتب السير انه شاع في الصحابة من غير تخصيص الرجوع عن الاجتهاد الى الخبر والتصريح منهم بتقديم الخبر
على القياس وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا وعورض هذا الاستدلال بانه رد بعض الصحابة
الخبر بالقياس من ذلك رد ابن عباس خبر ابي هريرة وهو قوله توضؤوا مما مست النار وقوله له الا
نتوضأ من الحميم فكيف نتوضأ مما نتوضأ عنه ورده ايضا وعائشة خبر ابي هريرة اذا استيقظ احدكم
من منامه فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها فانه لا يدري اين باتت يده منه وقيل ان يدخلها قالا
كيف نصنع بالمهراس اذا كان فيه ما ولم تدخل فيه اليد والجواب ان رد بعضهم الخبر كما ذكر وان
يرجع الى الراوي لارتياب فيه اما لعدم ضبط او غيره فقد صرح كثير من الصحابة بالارتياب في كثير من
الاخبار وقد اشرنا الى طرف من ذلك فيما سبق على ان الحديث الاول قد روي خلافه ولعل ابن عباس
علم انه منسوخ واحتج الاولون ثانيا بانه لو لم يجب تقديم الخبر على القياس لما اقر النبي صلى الله عليه وآله وسلم
احدا عليه لكنه اقر عليه فكان واجبا وذلك كحديث معاذ المتلقى بالقبول وسبق ان شاء الله تعالى
واحتجوا ثالثا بقوله لانه اي خبر الواحد اصل للقياس ومستقل بنفسه في افادة الحكم كغيره من الكتاب
والسنة المقطوع بها والقياس فرع للخبر الاحادي كما هو فرع لنص الكتاب والسنة المتواترة غير مستقل
بنفسه في افادة حكم فلو قدم القياس على الخبر لكان تقديما للفرع على الاصل وهو باطل واحتج الرابعا
بقوله لعدم مقدماته اي الخبر لانه يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد
فيه في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في
الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا احاديا والا وجب الاجتهاد
في الامور الستة مع الامرين المذكورين في الخبر فلو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف وهو باطل اجماعا

وذلك لان ما يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطا فيه اقوى والظن الحاصل به اضعف وعورض بان الاحتمال
في القياس اقل فكان اولى وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار العدالة الكذب الراوي وفسقه وكفره وخطاه وباعتبار
الدلالة التجوز والاضمار والاشتراك والتخصيص وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك واجيب
بان الاحتمالات باعتبار العدالة والدلالة والحكم بعيدة جدا فلا تمنع الظهور على ان قولهم والقياس
لا يحتمل شيئا من ذلك مبني على ما سيجيء ان شاء الله تعالى من ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وفيه خلاف وتفصيل
سنعرفه ان شاء الله تعالى وايضا فان في مثله في القياس اذا كان اصله خبرا احاديا ومالك لا يفصل فيقدم
القياس مطلقا وابو الحسين وابن الحاجب يعرفان القياس اذا ثبتت علته بنص قاطع او راجح على الخبر
وان كان حكم اصله ظنيا لانا نبحث احادي هذا اما ما يحتج به الاولون لتقديم الخبر على القياس على الاطلاق
وما يرد عليه ويوجد متمسكات باقي الاقوال بما ذكرناه استدلالا واعتراضا اما القائلون بتقديم القياس
على الاطلاق فيتمسكون بما عورض به الدليل الاول والدليل الرابع فيكون المعارضة دليلا والدليل
معارضة واما القائل بانهما يجتهد فيه فيدعي استظهار المعترض من الجانبين واما المفصلون فيحتجون
فيما يقدم فيه الخبر بما احتج به للاولين وفيما يقدم فيه القياس بما احتج به لمالك وفيما يجعلونه محل الاجتهاد
او التوقف بما ذكرناه لمن يقول بانها يجتهد فيه على الاطلاق على ان لا بن الحاجب توجيها قد اشرنا اليه واثناء
تقرير مذهبه ولابن الحاجب توجيها حاصله الاخذ بادلة الاولين فيما تقدم فيه الخبر واما تقديم ما تقدم
به القياس وهو حيث تكون العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا فوجهه
الرجوع الى تعارض الخبرين وقد علم الراجح فوجب تقديمه واما التوقف فيما توقف فيه وهو حيث
ثبت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظني فوجهه الرجوع الى تعارض الترجيحين بترجيح خبر
القياس كما هو المفروض وترجيح الخبر المعارض لقلة المقدمات فيه

الباب الثاني من ابواب المقصد الرابع

وهو اول ابواب النوع الثاني منه في الاوامر والنواهي الامر والنهي
وزنهما فعل وغالب جمعه على أفعل وفعول لكنه جاء جمعهما على هذه الصيغة على خلاف القياس قال
الجوهري امرته بكذا امرا والجمع الاوامر فعيل جمع الامر على خلاف القياس فرقا بينه وبين الامر الذي
كالواحد فانه يجمع على فعول وحمل عليه النهي فجمع كجمعه وقيل في تاويله ان الامر جمع على قياسه وهو افعل
ثم جمع على افاعل كما قيل في اكالب وهذا الاتيان في نواه فان النون فا الكلمة لكنه جمع هذا الجمع للمجانسة
وهي في اللغة كثيرة وقيل انه يصدق على الصيغة انها امرة وناهية فيكونان جمعهما جاريا على القياس
وهذا

فصل

عقد للاوامر فقال لفظ الامر الذي هو القسم الاول مختلف في معناه فالمختار انه
حقيقة في القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعلاء المتبادر عند الاطلاق والتبادر
علامة الحقيقة فالقول كالجنس لا يدخل فيه اللفظ المهمل ولا الطلب بالاشارة والقرائن لانها لا تسمى
قولا وقوله الانشائي يخرج الاخبار كقولك انا طالب منك كذا وموجب عليك كذا والمعرفات لانها
لا تسمى قولا عند المنطقيين وقوله الدال على طلب الفعل يخرج النهي فانه دال على طلب الترك لا الفعل والترك
غير فعل على الاصح وقوله استعلاء يخرج الالتماس والدعا فانهما لا يسميان امرا لان من قال لغيره
افعل على سبيل التضرع اليه والندب للحال والالتماس لا يسمى امرا له وان كان اعلى رتبة من المخاطب ومن قال لغيره

Copyright ... King Saud University

اصل على سبيل الاستعلا عليه يسمى امرا له وان كان ادنى رتبه منه ولهذا استصوب من هذه يسفيه بالجهل والحمق
من حيث امر من هو اعلا رتبه منه فبطل اشتراط العلو كما هو راى بعضهم وعدم اشتراطهما كما هو راى الاشعرى
واكثر اتباعه واحتجاجهم على عدم اعتبار الاستعلا بقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تامرون مدفوع بانه مجاز
للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او المثل وى لا يسمى امرا ولا يوصف فاعله بكونه امرا وثبت اشتراط الاستعلا
وحده كما هو راى ائمتنا عليهم السلام وابى الحسين البصرى وابى اسحق الشيرازى وابن الحاجب واكثر المتاخرين
ونقل صاحب المحصول عن اهل اللغه وجمهور اهل العلم والحنفيه واشترط بعض اصحابنا مع الاستعلا العلو
بناء على ان الامر حقيقه فى الوجوب والاولى اسقاطه لان الذى سياتى انه حقيقه فى الوجوب انما هو مسمى
الامر الذى هو صيغه افعل وكلامنا الان فى لفظ الامر لا فى مسماه فهما مسئلتان مختلفتان وقد اورد
على هذا التعريف النهى وهو مبنى على ان الترك فعل والمختار خلافه كما سبقت الاشارة اليه اذا عرفت
ما ذكرناه من ان الامر حقيقه فيه متفق عليه وانما الخلاف فى انه هل له معنى اخر غير ما ذكرناه يطلق عليه
حقيقه ام لا فالمختار وعليه اكثر الناس انه مجاز فيما عداه لما ذكرناه من التبادر عند الاطلاق ولان
حمل اللفظ على المجاز اذا دار بينه وبين الاشتراك اولى وقيل بانه مشترك بين ذلك المعنى
الذى عرفته وبين الشان نحو ان ورد الموت امر عظيما والغرض والداعى نحو لامر ما جدع قصير انفه
اى لغرض وداع والجهه والتاثير كقولهم لا بد من امر لاجله كان الجسم متحركا اى معنى يؤثر فيه وهذا
قول الامام يحيى بن حمزه وابى الحسين البصرى والشيخ الحسن الرصاص قالوا وانما كان حقيقه للتردد فيها
اى فى هذه المعانى الاربعه عند الاطلاق للفظ الامر فلا يسبق شى منها الى الفهم ورد بالمنع لما ذكرنا
اذ لا شك فى تبادر المعنى المتفق عليه كما عرفناه وقيل انه مشترك بين الثلاثه الاول من المعانى الاربعه
وهو قول صاحب الجوهره ونسبه الى الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلام اخذه من كلامه عليه السلام
فى صفوة الاختيار حيث قال بعد ان حكى كلام من يقول بانه حقيقه فى الاربعه المعانى وهذا يصح
عند من يعلم المعنى المؤثر فى ثبوت حال الجسم واما من لم يعلم ذلك فهو لا يخطر بباله عند الاطلاق
فضلا عن سبقه اليه حتى يجب الاشتراك وجه هولاء اما على كونه حقيقه فى الثلاثه المعانى فلما ذكره
من حجه اهل القول الثانى واما على كونه غير موضوع للمعنى الرابع فذلك لاختصاص الرابع بالعلم كما ذكره
الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلام وقيل انه مشترك بين القول الانشائى المتفق عليه
والفعل نحو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله على بعض التفاسير وهذا قول اكثر الفقهاء وذلك
للاطلاق للفظ الامر فيهما والاصل فى الحقيقه قلنا اطلاقه على الفعل مجاز لان المجاز اولى
من الاشتراك كما تقدم فقد منع من المصير الى الاصل الدليل على انه لو كان حقيقه فى الفعل لوجب الاشتقاق
للفاعل منه اسم الفاعل وان يطرد فى كل فعل فيقال لمن يصف نعله وجلسته انه فعل امرا ولا قائل به
مسئله اختلف فى الامر هل له بكونه امرا صفه زائده تميز بها عن غيره من التهديد وغيره اولا
وهكذا سائر انحاء الكلام من النهى والخبر والاستخبار والعرض والتمنى ونحو ذلك مع الاتفاق على
انه لا بد له من مميز وحينئذ تميز عن غيره باحد ثلاثه اشيا اما بارادة المامور به
مثلا لا يريد ما يتناولته الصيغه بخلاف الامر واما بكونه امرا يعنى يميز الامر عن غيره بصفه هى كونه

لاستوا الصيغه فيه وفى التهديد فلا بد من امر زائد عليها واذا كان المميز صفه فلا بد من موثر فيها
فهو احد ثلاثه اشيا اما نفس الامر وهو المراد بقوله لذاته اى لذات الامر الذى هو الصيغه
او اراده كونه امرا او ارادة المامور به وما عدى هذه الاحتمالات الثلاثه لم يقل به احد والثالث
ما يحتمل ان يكون مميزا للامر عن غيره قوله واما بالوضع الحاصل من واضع اللغات فان من عرف الوضع
ميز بين معانى الالفاظ قطعا اذا عرفت ذلك فقد قال بكل من هذه الاحتمالات قائل وقد اشار اليها
المتن بقوله قيل بالاول وهو انه يتميز عن غيره بارادة المامور به ولا صفه للامر بكونه امرا
ولا للخبر بكونه خبرا وكذا سائر انحاء الكلام وهذا قول الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه والامام
يحيى بن حمزه عليهما السلام وابى الحسين البصرى وابن الملاحمى وغيرهم ووجهه ان كل ما يرجع الى الصيغه
او الى محلها او الى الامر او المامور او المامور به يشترك فيه التهديد ما خلا ارادة المامور به كونها
فاغنت فى التمييز ولا وجه لاثبات حكم لها بكونها امرا اذ لا طريق اليه والجواب ان هذه الاراده اما
ان تكون قبل ان تتناول المراد صيغه الامر او معه او بعده وعلى كل تقدير لا اختصاص لتلك
الاراده بتلك الصيغه ولا تمييز بيان ذلك ان الامر ان اراد المامور به قبل تناولها اياه
فلا علقه بينهما لان الاراده معه ومع التهديد قبل وجودهما على سوا فلا تخصيص لها بها فلا تمييز
وهو ظاهر وهكذا ان اراده بعد تناولها اياه مع لزوم فساد اخر وهو الدور وبيانه ان مصير
الصيغه امرا موقوف على الاراده لان التمييز انما يحصل بها والمفروض تاخرها وان اراده معها فلا
اختصاص ايضا والا لزم ان لو ورد صيغه خبريه عند اراده لفعل يقع من غيره ان تكون امرا
وان قيل يحتاج مع ذلك الى ان يريد بالصيغه الطلب لم يكن بذلك كافيه فى التمييز مع انه يلزم عليه
ان يكون انا طالب منك كذا صيغه امر ولابى الخطاب فى المعتمد كلام طويل بالغ فيه فى نصرة مذهبه
وقيل بالثانى وهو ان للامر بكونه امرا صفه لذاته وهكذا الخبر له بكونه خبرا صفه لذاته وهكذا
سائر انواع الكلام فيحصل لها صفات ذاتيه كالجوهريه للجوهر وهذا قول ابى القسم البلخى واتباعه
ويرد عليه انه لو كان كذلك لم يخرج الصيغه عن كونها امرا فيكون التهديد امرا وايضا
لو كان كذلك لكانت الصيغه امرا قبل الوضع والكل ظاهر البطلان وقيل بالثالث وهو انه يتميز
عن غيره بصفه هى كونه امرا والموثر فيها ارادة الامر لكونه امرا وهذا قول الاشعريه على ما
نسبه اليهم الامام المهدى عليه السلام وغيره من اصحابنا لكنه لم يوجد فى كتبهم الاصوليه نسبة هذا القول
الى احد منهم والاقرب ان الاشاعره لا يثبتون للامر بكونه امرا حالا ولم يشتهر عنهم الا القول
بان الامر بالشى لا يستلزم ارادته وقد صرح بذلك الامام يحيى بن حمزه عليه السلام فى معياره لانه جعل
المختلفين فى هذه المسئله فريقين فالفريق الاول ينكرون حاجة الامر الى الاراده ولهم مذهبان
احدهما انه يكون امرا لذاته وهو قول الكعبى واصحابه من معتزلة بغداد والثانى انه يكون امرا
لصيغته المخصوصه وهو قول بعض الفقها والفريق الثانى وهم القائلون باحتياج الامر
الى الاراده ولهم مذهبان ايضا احدهما ان له بكونه امرا حالا وحكما وهو قول الجماهير من
المعتزله الا ان منهم من يقول يكون امرا بارادات ثلاث ارادة حدوث الصيغه وارادة كونها

Copyright ... University

امرا وارادة المامور به وهذا راي ابي علي الجبائي واتباعه ومنهم من يقتصر على ارادتين ارادة حدوث الصيغة امرا وارادة المامور به وهذا راي ابي هاشم واتباعه المذهب الثاني قول من ذهب الى انه ليس للامر بكونه امرا حال الا ان منهم من يشترط ارادة كونه امرا وهذا مذهب الاشعرية كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي ومنهم من يشترط ارادة المامور به وهذا مذهب ابي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي واختيار المنصور بالله عليه السلام واختيار ..... عليه السلام وهذا انصح بان الاشاعرة هو يوافقون ابا الحسين ومن معه في نفي ان يكون له بكونه امرا حال اذا عرفت ذلك فحاصل ما ذهب اليه الاشاعرة ان صحت الرواية عنهم انه قد ثبت ان الامر لا بد فيه من الصيغة المخصوصة والاستعلاء والارادة وكونه مريدا ولا يصح ان يؤثر غير ذلك لانه مع الامر والتهديد على سواء فلم يبق الا ان يكون راجعا الى ما لا بد منه في الامر وليس منها الا الارادة وكونه مريدا لان ما عداها من الصيغة وغيرها لا يصلح لكونه مع الامر والتهديد على سواء واذا كان كذلك فالمراد بالارادة ارادة كون الصيغة امرا لتحقق ذلك في التمييز بين الامر والتهديد ولان الامر كالخبر اذ هما قسمان من اقسام الكلام فكما ان الخبر يكون خبرا بالارادة كونه خبرا بالاتفاق كذلك الامر ولا يكون المراد بذلك فلا محالة يكون المراد ارادة المامور به لتعين المؤثر في الامر ارادة كما حققناه واذا كان هو المراد لزم القول الرابع وهو باطل لان الله امر الكافر بالطاعات ولا يريدها منه اما انه امره بالطاعات فضروري في التصديق والاسلام ومختار في سائر الطاعات واما كونه لا يريد وقوعها منه فلوجهين اما الاول فلانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده واما الثاني فلان الله تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فلو امن لزم منه انقلاب علمه جهلا وهو محال والمفضي الى المحال محال فايمانه محال والله تعالى عالم بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يريده بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وكذلك سائر الطاعات ولانه قد يومر العبد بالمكروه اذا اريد معرفة عصيانه وذلك حيث ينكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي مخالفة العبد في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره ويخلص من الهلاك ولقصة ابرهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده ولم يرد منه لنسخه قبل مضي مدة الامتثال ورد منع الثانية وهو بطلان القول الرابع وما ذكروه من الوجوه لبطلان اللازم غير تام اما الاول وهو امر الكافر بالطاعة والمراد منه الكفر فان فيه ارادة القبيح وترك ارادة الحسن وانه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى كما تقرر في موضعه وما ذكروه من لزوم كونه مغلوبا والكافر والعاصي غالبين اياه فانه لو اراد اتباعهما منهم على ابلغ حال طوعا او كرها لكن المعلوم ضرورة انه لم يرد الا اتباعهما منهم باختيارهم وارادتهم وحسد لا مغلوبية مع ارادتها باختيارهم ورغبتهم على انه قد وقع الاتفاق بيننا وبينهم على ان الكفر والعصيان مسخط لله تعالى واقع على خلاف

رضاه واذا وقع خلاف رضاه وفي بسخطه كثير الكفار بقائي قوم نوح وما امن معه الا قليل ولا استبعاد في جعله استبعاد فيما ذهبنا اليه نعم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المقترنة بالامر بالتكوين كما يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو غير المتنازع وقولهم انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده جوابه انه لا يخفى من الرئيس اذا اهمل انزال العقوبة بمن عصاه اذ ورد ان ما يمكن فيه ان يريد مثلا دخول داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا بل لا يمكنه الا ذلك لان دخولهم كرها واضطرارا خلاف مراده والله تعالى قد اعد للعصاة من العقاب ما عرف وما ذكروه من امتناع ايمان الكافر واستحالته بما يفضي اليه من المحال انما لو كان علمه تعالى سابقا الى متعلقه وموجبا له لكنه غير صحيح للاتفاق على ان افعاله تعالى اختيارية ولو كان الامر على ما زعموه لكانت افعاله تعالى غير اختيارية وهو خلاف ما اجمع عليه المسلمون والجواب ان العلم تابع للمعلوم لا علة موجبة له وتحقيقه لا امتناع مع سبقية العلم فان قيل كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فالجواب انا لا نعني بالتابع هنا المتاخر عن الشيء زمانا او المستفاد منه حتى يلزم ما ذكر عنه زمانا او ذاتا فيلزم الدور بل نريد ان العلم والمعلوم يتوازنان ويتطابقان والاصل في هذا التوازن والتطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عنه ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا لا ان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا وذلك لا يختلف سابقا وجود المعلوم عن وجود العلم وسبقه عليه فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس على انا نعلم بالضرورة صدور افعالنا باختيارنا والله تعالى عالم بذلك فوجب ان يكون اختيارية وما ذكروه يمنع ان يكون افعالنا اختيارية فيتعارض الدليلان واما الثاني فلا نسلم ان امر السيد لعبده في الصورة التي ذكرها امر حقيقي بل هو ايهام لكونها بدليل ان العبد له ان يقول لو لا انك تكرهه لفعلته فيعذره عند العقلاء ولا يذمونه على مخالفته لما صورته صورة الامر واما الثالث وهو ما احتجوا به من قصة ابرهيم عليه السلام فجوابه انه يحتمل ان يكون المراد افعل ما تومر في المستقبل ولم يكن قد امر وذلك لانه قد رأى في المنام انه يومر ولم يومر بدليل افعل ما تومر لا ما امرت فكانه اخذ المدية واضجع ابنه وانتظر الامر ولم يومر بل جاء الفداء انما كان سيقع من الامر بالذبح وقوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين لا يمنع ما ذكرناه لان اضجاع ابنه واخذ المدية مع غلبة الظن بانه يومر بالذبح بلاء عظيم سلمنا فالامر بالمقدمات يعني سلمنا ان ابرهيم عليه السلام قد امر فلا نسلم انه امر بالذبح بل امر بمقدماته من الاضجاع وتحريك المدية ونحو ذلك والانتظار لما يترتب عليها من ذبح او غيره ومثل هذا الانتظار بلا يخفى مع الفداء سلمنا انه وقع الامر بالذبح لا بمقدماته فلا نسلم انه غير مراد بل هو مراد ولكنه نسخ لعدم التمكن من فعله وذلك جائز للاجماع والمانع من النسخ عندنا انما هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ لا تعلق

Copyright ... University

التكليف مستقبل الاوقات كما يجى ان شاء الله وقيل بالرابع وهو ان الامر يميز عن غيره بصفة هي كونه
امرا والمؤثر فيها هو ارادة المامور به اما ان له بكونه امرا صفة فهو قول الجماهير من المعتزلة لانهم يقولون
ان لكل نوع من انواع الكلام حالا وحكما فللامر بكونه امرا حال وللنهي بكونه نهيا حال وللخبر بكونه
خبرا حال الى غير ذلك ومنهم من ذهب الى التفصيل فيقول ان للخبر بكونه خبرا حالا لاجل ذلك الامر وهو
قول الشيخ الحسن الرصاص ولعل سائر انواع الكلام عنده حكمها حكم الخبر اذ طريقة ذلك لا له في ذلك واحد
الا النهي فانه عنده كالامر وان كان قد روي عنه ان سائر ضروب الكلام كالامر فاما ابو هاشم فمقتضى
كلامه انه لا يثبت للامر بكونه امرا حالا ولا نعرف ما يقول فيما سواه كذا حكاه عنه الدواري رحمه الله
في شرح وروايه الامام يحيى عليه السلام عنه تخالف هذه الروايه واما ان المؤثر فيها ارادة المامور به
فهو قول البصريين من المعتزلة كما رواه عنهم الامام المهدي عليه السلام وصاحب الجوهرة وغيرهما قال الامام
المهدي عليه السلام والتحقيق ان المؤثر في ايجاد الصيغة على صفة الطلبية هي القادرية لكن القادرية
انما اوقعت الصيغة على صفة الطلبية لاجل ارادة المطلوب اذ لو لم يرد المطلوب لم تؤثر القادرية في
ايقاعها على صفة الطلبية حيث كانت الارادة هي التي تصرف تاثير القادرية الى وجه دون وجه وحقيقتها
بانها هي المؤثرة في ايقاع الفعل على وجوه مختلفة واوكانت التاثير في الايقاع انما هو للقادرية في
التحقيق هذا كلام اصحابنا في هذا المقام ولا يخفى على المنصف ما فيه من التعسف والتكلف والحق
ان الوضع كاف في تمييز الامر عن غيره كما في سائر الموضوعات فان من علم بوضع لفظ اذا ورد عليه
اللفظ من حكيم علم انه مراد به معناه الحقيقي الا ان يصرف عنه صارف من القرائن وان كان مشتركا
فالتمييز للقرائن لا لما ذكروه من الافعال القلبية التي غالبها الخفا وهذا اقول الرازي وحمل عليه
قول الكعبي الا انه قال لا يحتاج مع ذلك الى ارادة يا علي بن هشيم وقد عرفت بطلانه ثم قال وقال ابو علي
وابو هاشم لا بد مع ذلك من ارادة اخرى وهذا هو الحق لانا نتفق على ان صيغة الامر موضوعة
لطلب معنى ما اشتقت هي منه وطلبه لا يعقل من دون ارادته ولا يحتاج مع ذلك الى اثبات المؤثر
والمؤثر فيه وكلام ابي الحسين البصري يعطي بان هذا اختياره لانه قال في المعتمد ويعني بان هذه
الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل الا ان المتكلم بها قد اراد وانه هو غرضه علمنا بذلك الارادة
عند علمنا بالصيغة ثم انه يلزم مما ذكروه الدور وبيانه من وجهين احدهما ان العلم بكون صيغة افعل
امرا يحصل من اطلاقها بالضرورة وادعا تاثير ارادة يقتضي بعدم العلم به عليها ضرورة لتوقف العلم
بالشيء على العلم بما فيه والثاني ان ما ذكروه يقتضي ان لا يعلم كونها امرا الا بكونها وهو توقف الشيء على
نفسه وايضا صيغة الامر دالة بالوضع على معناها وهو عندهم ارادة المامور به واذا كانت
الارادة نفس المدلول وجب ان لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على سائر المسميات وايضا
لو كان كونه امرا صفة لكانت اما لمجموع حروف الصيغة وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما
لاحادها فيلزم ان يكون كل واحد امرا وهو محال وان سلم ان للامر بكونه امرا حالا وحكما فلا نسلم
ان المؤثر فيه ارادة المامور به لم لا يكون المؤثر ارادة كونه امرا كما قالوه في الخبر فانهم صرحوا بان الخبر
بكونه خبرا حالا والمؤثر فيه ارادة كونه خبرا وحاولوا ان يفرقوا بينهما فتعسفوا من الفروق ما لا يعد ولا يحد

ازمها كما قال فيها الامام الحسن بن عز الدين عليهما السلام لم ينجا ورد انوة الدعوى ولا يلزم على هذا الوجه عدم
ارادة المامور به لان المشهور عن المعتزلة انها المعنى الموضوع له صيغة الامر قال ابو الحسين
البصري لان هذه الصيغة عند اصحابنا موضوعة للارادة وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا
تجرد عن القرائن **مسئلة** وترد الامر اي صيغته التي هي مسماه وهي افعل وما يقوم مقامها
في ستة عشر معنى الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والثاني الندب كقوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واحسنوا ان الله يحب المحسنين ويقرب منه اي من هذا المعنى التاديب
والارشاد اما التاديب فكقوله عليه الصلوة والسلام لعمر بن ابي سلمة المخزومي سم الله وكل بيمينك وكل مما
يليك اخرجه البخاري ومسلم من حديث عمر المذكور وما ذكر في المستصفى والمحصول من انه صلى الله عليه وآله وسلم قال
لابن عباس لم يعرف واما الارشاد فكقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه وانما
افردا بالذكر لان الغزالي في المستصفى جعلهما مغايرين للمندوب ووافقه الرازي وصاحب الفصول
وغيرهما في الارشاد والفرق بينهما وبين المندوب هو الفرق بين العام والخاص اما التاديب فلانه
مختص بمحاسن الاخلاق واما الارشاد فلانه مختص بمنافع الدنيا والندب يعم محاسن الاخلاق
ومنافع الدنيا اذا قصد فيهما العمل بما ادب او ارشد اليه الكتاب والسنة وغيرهما ومنهم من فرق
بين التاديب والندب بان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الادب يتعلق بمحاسن الاخلاق
اعم من ان يكون المكلف وغيره ويدل عليه ان عمر بن ابي سلمة كان اذ ذاك صغيرا ولهذا جاء في بعض
الروايات يا غلام سم الله الى اخره والندب يختص بالمكلفين وهو اعم لشموله لمحاسن الاخلاق وغيرها
وبين الارشاد والندب بان الاول لا ثواب فيه والثاني فيه الثواب ويمكن الدفع بان الخطاب
وان كان لعمر بن ابي سلمة فالمراد به التاديب لكل الامة فلا يضر مع ذلك صغره وله يخرج الادب عن ان يكون
مندوبا كما ان امر الصبي بالصلوة لسبع لم يخرجها عن كونها واجبة وبان الظاهر ان من قصد الاقتدا
والعمل بارشاد الكتاب والسنة لا يحرم الثواب والعلاقة بين الندب والوجوب اطلاق اسم المقيد
على المطلق لان المعنى الحقيقي للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك فاستعملت في مطلق الطلب
والثالث استعمالها في الاباحة كقوله تعالى كلوا من الطيبات ومنها الاذن كقولكم لمن طرق الباب
ادخل وكقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ومنهم من حاول الفرق بينه وبين الاباحة والعلاقة
هنا ايضا اطلاق اسم المقيد على المطلق لان طلب الفعل يتضمن الاذن فيه مع الرجحان فاستعملت
الصيغة في مطلق الاذن والرابع التهديد كقوله اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت والخامس
الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وقد جعله قوم قسما من التهديد والفرق بينهما ان
التهديد هو التخويف والانذار ابلاغ المخوف كما هو تفسير الجوهري لهما فيكونان متباينين وقيل
الفرق بينهما ان الانذار يجب ان يكون مقرونا بالوعيد كما في الاية المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك
وقيل بان التهديد عرفا ابلغ في الوعيد والغضب من الانذار فيتعاكسان في العموم والخصوص
على هذين القولين والعلاقة فيهما التضاد والسادس الامتنان وسماه بعضهم الانعام كقوله تعالى
فكلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة الاذن المجرد والامتنان لا بد فيه معه من اقتران

Copyright King Saud University

حاجة الخلق لا لكل البر وقع به الامتنان والانعام او عدم قدرتهم عليه او لوجود ذلك كالتعرض في هذه
الايه الى ان الله تعالى هو الذي رزقه والعلاقة فيه كما في الاباحة و السابع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها
بسلام آمنين فان قرينة بسلام آمنين تدل عليه لان دخول الجنة مع السلامة من جميع آفات الاخرة
والامان منها غاية في الاكرام والعلاقة فيه كما في الاباحة و الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا قردة
خاسئين والمراد به الذلة والامتهان فظهر الفرق بينه وبين التكوين الآتي لان التكوين سرعة
الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة بخلاف التسخير فان فيه الانتقال الى حالة الذلة
والامتهان والعلاقة فيه وفي التكوين اما مجرد الطلب او اما بينهما للواجب في الحتم و التاسع التعجيز
كقوله تعالى فاتوا بسورة والعلاقة فيه التضاد لانه انما يكون في الممتنعات والواجب في الممكنات و العاشر
الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ومنهم من سماه التهكم وضابطه ان يؤتى بلفظ ظاهره
الخير والكرامة والمراد ضده والعلاقة التضاد و الحادي عشر التسوية بين الامرين كقوله تعالى فاصبروا
او لا تصبروا فانه اراد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه والعلاقة المضادة
لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل و الثاني عشر الدعاء نحو ربنا اغفر لنا
ذنوبنا واسرافنا في امرنا والعلاقة فيه مجرد الطلب و الثالث عشر التمني كقول امرئ القيس
ألا ايها الليل الطويل ألا انجلي ... وانما حمل على التمني دون الترجي لانه ابلغ وذلك لانه
نزل ليله لطوله عليه منزلة المستحيل انجلاؤه كما قال الآخر ... وليل المحب بلا آخر
وعلاقته وما بعده كالدعا و الرابع عشر الاحتقار وعدم المبالاة نحو القوا ما انتم ملقون فانه
مستعمل في بعض احتقار سحر السحرة في مقابلة المعجزة والفرق بينه وبين الاهانة انها انما تكون بالقول
او الفعل او تركهما كترك اجابته والقيام له ممن تعتاد القيام دون مجرد الاعتقاد والاحتقار
اما مختص بمجرد الاعتقاد او لابد فيه منه بدليل ان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا يلتفت
اليه يقال انه احتقره ولا يقال اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل ينبئ عن ذلك و الخامس عشر
التكوين نحو قوله تعالى كن فيكون وقد سماه بعضهم بكمال القدرة و السادس عشر الخبر نحو
قوله فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله صلى الله عليه وسلم ان مما ادرك الناس من كلام
النبوة الاولى اذا لم تستحي فاصنع ما شئت رواه البخاري عن ابي مسعود عقبة بن عمرو
الانصاري البدري رضي الله عنه وفي رواية الطبراني في الكبير معاجمه آخر ما كان من كلام النبوة اذا
لم تستحي فافعل ما شئت اي من لا يستحي فهو يصنع ما يشا وهذا هو الاظهر وقيل معناه اذا لم
تستحي من شيء لكونه جائزا فاصنعه اذ الحرام يستحيى منه بخلاف الجائز وقيل معناه اذا اردت
فعل شيء فاعرضه على نفسك فان استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله وان لم تستحي منه فاصنعه
وقيل انه على طريق المبالغة في الذم اي اذا لم تستحي فاصنع ما شئت فترك الحيا اعظم مما تفعله لان
السياق في مدح الحيا فهذه ستة عشر معنى تطلق صيغة الامر عليها وقد عد بعضهم زيادة عليها
كالتفويض في قوله تعالى فاقض ما انت قاض ذكره الجويني في البرهان وسماه بعض بالتحكيم وبعض
بالتسليم وبعض بالاستبسال وكالمشورة في قول ابرهيم لابنه اسمعيل عليهما السلام فانظر ماذا

وأشار الى ما ورثه في هذا الامر وكالاعتبار في قوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وكالتكذيب في قوله تعالى
بالتوراة فاتلوها وادعوا شهداءكم من دون الله وكالانذار في قوله تعالى قل تمتعوا وكالتحقير في قولك لنظيرك افعل وكالتخيير والتلهيف في
قوله تعالى قل موتوا بغيظكم وكالتعجيب في قوله تعالى ذرهم ياكلوا ويتمتعوا ذرهم يخوضوا ويلعبوا فمهل الكافرين امهلهم
رويدا اذا تقرر عندك استعمال صيغة الامر في هذه المعاني والمختار انها ترد حقيقة في المعنى الاول
وهو الوجوب لغة وشرعا وهذا قول الجمهور من اصحابنا عليهم السلام والمعتزلة والفقهاء وقيل انها
حقيقة فيه شرعا فقط وهو قول ابي طالب وابي القسم البلخي وابي عبد الله البصري والجويني وقيل بل
في الندب لا غير وهو قول ابي هاشم والقاضي عبد الجبار وبعض الفقهاء واحدى الروايتين عن الشافعي
وابي علي الجبائي وهو رواية عن المنصور بالله وكلامه في صفوة الاختيار انها حقيقة في الوجوب
قيل والرواية الاخرى عن الشافعي انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والترك ذكره العلامة
في شرح المختصر ان الرواية الاخرى عنه كالجمهور وهكذا الرواية الاخرى عن ابي علي وقيل بل هي حقيقة
فيهما اي موضوعة بالاشتراك للوجوب والندب وهذا قول المرتضى الموسوي وقيل بالوقف فيهما
اي في المعاني الثلاثة بمعنى لا ندري هل وضعت للوجوب او للندب او لهما بالاشتراك لكن احتج الرازي
في المحصول والغزالي في المستصفى واختاره لنفسه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر
الباقلاني والآمدي وقد روي عن الاشعري التوقف بين الخمسة التي هي الوجوب والندب والاباحة
والتهديد والارشاد وعن الآمدي التوقف بين الوجوب والندب والارشاد وهو المصرح به في الاحكام
وقيل بل هي حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب وهذا قول ابي منصور
الماتريدي من الحنفية ويقرب منه ما روي عن القاضي عبد الجبار من انها موضوعة لارادة الامتثال
لصدقه مع الوجوب والندب وقيل بل هي حقيقة في الاباحة وقيل بل هي حقيقة في الثلاثة الوجوب
والندب والاباحة موضوعة لها بالاشتراك اللفظي حكى هذين القولين الرازي في المحصول وقيل
انها حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن حكى هذا القول ابن الحاجب في مختصره
وقيل بل هي حقيقة في الثلاثة التي هي الوجوب والندب والاباحة وفي التهديد موضوعة
لها بالاشتراك اللفظي وهذا القول يعزى الى الامامية وقيل بل هي حقيقة فيها اي في هذه الاربعة
وفي الارشاد حكى هذا القول الغزالي في المستصفى وغيره وترد صيغة الامر مجازا في البواقي اما
ما عدا هذه الخمسة فبالاتفاق واما فيها فعلى حسب الخلاف فهذه احد عشر قولا وقد روي غير هذه
الاقوال وتركناها لظهور ضعفها وشذوذ القائل بها والحجة لنا على صحة المذهب الاول المعقول
والمنقول اما المعقول ونعني به الاستفادة من موارد اللغة لا اثبات اللغة بالقياس او الترجيح فلانا نقطع
بذم العقلاء من اهل اللغة قبل ورود الشرع لعبد لم يمتثل امر سيده ووصفهم له
بالعصيان ولا ذم ولا وصف بالعصيان الا لتارك الواجب واما المنقول وهو حجة من يقول بانها حقيقة
في الوجوب شرعا فقط فهو اجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء فانا نعلم
من احوالهم انهم كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقة كما استدل ابو بكر على
اهل الردة في وجوب الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة بالامر في قوله صلى الله عليه وآله وسلم سنوا بهم سنة

Copyright © King Saud University

اهل الكتاب وقوله فلتبصلها اذ ذكرها على الوجوب من غير توقف وما كانوا ليعدلوا الى غير الوجوب الا
لمعارض وشاع وذاع وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم على انه ظاهر في الوجوب وهكذا ما
عرف من احوال جماعة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال بظواهر امر الله تعالى وامر رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب الاحكام من غير نكير ولم يحك عن احد انه دفع احتجاج مخالفه
بالامر من حيث انه لا يقتضي الوجوب وانما كانوا يفزعون عند الاختلاف والتنازع الى التاويل
ويرد عليه من الاسئلة والجواب كما تقدم في الاخبار واعترض ايضا بان هذا الدليل انما يفيد الظن
بان الامر للوجوب وذلك لا يكفي في الاصول واجيب بالمنع بل هو قطعي ولو سلم فانه يكفي الظهور
في مدلولات الالفاظ ونقل الاحاد والا تعذر العمل في اكثر الظواهر اذ المعتمد فيها انما هو تحصيل
الظن لا يقال من العلماء من عرف هذا العلم بانه علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام
وتسليم كون الامر يفيد الوجوب ظنا ينافي العلم بانه للوجوب لانا نقول القاعدة هي كون الامر يفيد
الوجوب ظاهرا وهذه القاعدة معلومة بالدليل لا ريب فيها حتى لو لم يحصل للناظر علم بها وجزم
لم يمكنه الاستدلال بان الامر ظاهر في الوجوب اذ لا معنى لاستدلاله على وجوب شيء بورود امر
يظن ان ظاهره الوجوب ومنه قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله
اسجدوا ووجه الاستدلال انه ورد في معرض الذم بالمخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا وهو
دليل الوجوب ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر اذ لو لم يكن للوجوب
لما حسن هذا الكلام ومنه قوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه فثبت ان تارك الامر عاص
وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وذلك دليل الوجوب ومنه قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره هدد على مخالفة امره والتهديد دليل الوجوب احتج اهل المذهب
الثاني وهم القائلون بان صيغة الامر حقيقة في الندب بوجوه منها انه لا فرق بين قول القائل
لعبده اسقني واريد ان تسقيني وذلك لان اهل اللغة يفهمون من احدهما ما يفهمونه من الاخر
ويستعملون كلا منهما مكان صاحبه ولا شك ان قولك اريد منك لا يفهم منه الا الارادة دون كراهة
الضد ودون الايجاب فيجب مثله في صيغة افعل قلنا ان اردتم بعدم الفرق بينهما اتحاد معناهما
بحيث يصيران لفظين مترادفين فهو غير مسلم فان الخبر يفارق الانشاء في المعنى قطعا بيان ذلك ان
قولك اسقني يفيد طلب الفعل لا محالة ويفيد الارادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على
الفعل ولا يجوز ان يبعث الا على ما له فيه غرض ولو عرفنا هذا من غير اعتبار لم نعلم انه مريد للفعل
وليس كذلك قولك اريد ان تسقيني لان ذلك صريح في الاخبار عن كونه مريدا وليس بصريح في استدعاء
الفعل فضلا عن ان يكون مستدعيا له لا محالة وان اردتم انه وضع لشيء اخر والارادة تفهم
تبعا له فهو مطلوبنا لا قولكم بان قولنا افعل موضوع لشيء سوى الارادة فمن اين لكم ان ذلك المعنى
هو الندب حتى يتم لكم الدليل ومنها ما رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فاتوا منه ما استطعتم فانما اهلك الذين من
قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم وجه الاحتجاج انه رده الى مشيئتنا وهو معنى الندب

والجواب لا نسلم انه رده الى مشيئتنا بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب ومنها وهو لابي هاشم ان اهل
اللغة قالوا ان قول القائل لغيره افعل يكون امرا اذا كان فوق المامور به في الرتبة وسؤالا اذا كان دونه في
الرتبة فلم يفرقوا بينهما الا بالرتبة ومعلوم ان السؤال لا يقتضي ايجاب الفعل على المسؤول ولا كراهة ضده
وانما يقتضي الارادة فقط فوجب في الامر مثل ذلك اذ لو اقتضى الوجوب او كراهة ضد المامور
لانفصل عن السؤال بشيء زائد على الرتبة والجواب ان هذا الدليل مبني على مذهبه من اعتبار العلو وقد علمت
فساده ولو سلم فالاتفاق على ان الصيغة في السؤال مجاز ولا قائل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي
ولو سلم فالسؤال يدل على الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب فان السائل قد يقول للمسؤول
لا بد لك ان تفعل ذلك ولا تخيب رجائي وهذه الالفاظ صريحة في الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب
لا يقال قد افترقا من وجه اخر وذلك من حيث ان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال
لانه يقال قد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر
كامر السيد عبده بما لا يقدر عليه فالتسوية في الايجاب والوجوب ومنها ان الامر يفيد ان الامر
يريد الفعل وما زاد على الارادة لا دليل عليه فوجب التوقف عند ذلك والجواب ان ارادوا ان
الصيغة موضوعة للارادة فغير مسلم وقد عرفت فساده وان ارادوا انها موضوعة لغير الارادة
والارادة مفهومة منها على سبيل التبع فلا نسلم ان لا دليل على الزائد عليها كيف وقد دللنا عليه
وبينا انه الموضوع له احتج اهل الاباحة والتوقف اي القائلون بان الصيغة موضوعة
للاباحة والقائلون بانها للقدر المشترك اما بين الوجوب والندب وهو الطلب واما بينهما وبين الاباحة
وهو الاذن ثبت الجواز في المامور به بالضرورة من اللغة والزيادة المخصصة للوجوب
او الندب حاصلة بلا دليل فوجب التوقف عنده وهو معنى الاباحة او نقول في حجة القائل بانها
للطلب المشترك بين الوجوب والندب ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة والتخصيص بواحد
من الوجوب والندب زيادة من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما دفعا
للاشتراك والمجاز او نقول في حجة القائل بانها للاذن المشترك بين الوجوب والندب والاباحة
ثبت الاذن بالضرورة من اللغة والزيادة المفيدة لتخصيص احدها زيادة بلا دليل
فوجب جعلها للقدر المشترك بينها دفعا للاشتراك والمجاز قلنا ان لنا في الجواب عليهم جميعا
وجهين الاول لا نسلم ان جعلها للوجوب زيادة قيد بلا دليل بل ثبت بادلتنا والثاني ان ما
ذكروه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انهم جعلوا الجواز لازما للوجوب والندب والاذن
لازما للثلاثة فجعلوها باعتبار هذه اللوازم صيغة الامر ملزوما لها مع احتمال ان يكون لواحد من الملزومات
خصوصا او مشتركا او للمشترك وذلك باطل لان طريق معرفة الوضع انما هو النقل بطريق التنصيص
او تتبع موارد الاستعمال لا يقال الجواز هو عين الاباحة فلا يكون من اثبات اللغة بلوازم الماهيات
لانا نقول معنى الاباحة جواز الفعل والترك والجواز اعم من ان يكون مع جواز الترك ومع المنع
احتج اهل الاشتراك وهم القائلون بانها حقيقة في الثلاثة والتهديد والقائلون بانها حقيقة
في الاربعة والارشاد بانه ثبت الاطلاق من اهل اللغة لصيغة الامر في الوجوب والندب اولى

Copyright King Saud University

الثلاثة او في الاربعة او في الخمسة والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيها وهو الاشتراك
قلنا الاطلاق الواقع من اهل اللغة مجاز لا حقيقة وذلك لان المجاز اولى من الاشتراك وايضا لو لزم
ان يكون حقيقة في جميع المعاني التي تقدم تعدادها لوقوع الاطلاق ولا قائل به احتج اهل الوقف
بانه لو ثبت لشي لثبت بدليل واللازم منتف لانه اما ان يثبت بدليل عقلي ولا مجال
لا مدخل له في اللغة كما عرفت او بدليل نقلي اما احادي ولا يفيد لان المسئلة علمية والاحاد
لا تفيد العلم او متواتر ولم يوجد اذ لو وجد لم يختلف فيه لان العادة تقضي بامتناع ان لا يطلع عليه بحث
ويجتهد في الطلب قلنا في الجواب لا يجوز ان يعرف ذلك بدليل مركب من العقل والنقل مثل ان
تارك المامور به عاص والعاصي مستحق للعقاب فيستقل العقل من هاتين المقدمتين بتغليب
ان الامر للوجوب سلمنا فلنقطع بانه ثبت بالاستقراء المتقدم ذكره وهو ما ذكر في الكتاب والسنة
العلماء من كون الاوامر المطلقة للوجوب سلمناه فلم لا يثبت بالاحاد كغيره من الموضوعات اللغوية
ولا نسلم ان المسئلة قطعية بل الظن كاف فيها سلمناه فالاحاد كافية في الظهور وهو قطعي
سوى حقيقة **مسئلة** اختلف في الامر الواقع بعد الحظر الشرعي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين على اربعة اقوال القول الاول قوله وهو بعد الحظر للوجوب وهو مذهب
ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وبعض الاشاعرة كالشيخ ابي اسحق الشيرازي والسمعاني وابن الخطيب
الرازي واتباعه وبعض الفقهاء لما تقدم من الدليل الدال على ان الامر يفيده وسبقه اي الحظر
على الامر لا يصلح معارضا لما تقدم من الدليل حتى يدفعه لان الوجوب والاباحة سيان في الحكم
ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحة فكذلك الى الوجوب القول الثاني انه يكون بعد الحظر
وهو قول جمهور الفقهاء ورجحه ابن الحاجب وحكم ما افاده بقوله فهل ورد للاباحة بعد الحظر
فيكون تقدم الحظر قرينة تدل عليها وذلك مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فاتوهن ومثل ما روي عن بريدة الاسلمي رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث
فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ في الاسقية فاشربوا في الاسقية ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم
قلنا وقد ورد بعد الحظر للوجوب مثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان
القتال فرض كفاية بعد ان كان حراما وقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم بعد قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
الهدي محله وقوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس بعد ايجاب الوقوف وحظر الافاضة
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش اذا كان دم الحيضة فانه دم اسود يعرف فاذا كان ذلك
فامسكي عن الصلاة فاذا كان الاخر فتوضي وصلي فانما هو عرق رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه
الى غير ذلك فثبت انه بعد الحظر على ما كان عليه وان تقدم الحظر لا يصلح قرينة للاباحة القول الثالث
قوله وقيل بالوقف بمعنى لا ندري اهو للوجوب ام للاباحة وهو اختيار الجويني وذلك للتعارض
بين ادلة المذهبين عنده القول الرابع قوله وقيل بالتفصيل وهو مذهب الغزالي وتحريره
ان كان الحظر السابق لصيغة الامر عارضا لعلة علق الامر الوارد بعده بزوالها مثل قوله

واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فاذا تطهرن فاسقاط للحظر وذلك لان عرف الاستعمال
يدل على ان ما هذا شانه ليس الا لرفع الذم فيرجع الحكم الى ما كان عليه في الاصل واحتمال ان يكون رفع
هذا الحظر بندب او ايجاب احتمال مرجوح لان الاغلب ما ذكرناه والا يكن الحظر عارضا لعلة ولا علقت
صيغة افعل بزوالها فكما كان يعني فيبقى موجب الصيغة كما كان لو لم يرد بعد الحظر وهو التردد
بين الوجوب والندب كما تقدم من حكاية مذهبه قال ونزيد ههنا احتمال الاباحة ويكون هذه قرينة ترجح
هذا الاحتمال وان لم تعينه اذ لا يمكن دعوى عرف استعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع
هذا تقرير مذهبه واحتجاجه وهو احتجاج حسن لا يخفى ما فيه من التاييد للقول الاول والابطال لحجة
القول الثاني **مسئلة** اختلف في الامر المطلق عما يفيد له من مرة او تكرار او علة او غير ذلك
هل يفيد تكرارا او لا قيل هو موضوع للمرة ولا يستفاد منه التكرار الا بقرينة وهذا راي الشيخ
ابي طالب وابي علي الجبائي وابي هاشم وابي عبد الله البصري وكثير من الشافعية وقدماء الحنفية وقيل بل هو
موضوع للتكرار ولا يحمل على المرة الا بقرينة وهذا راي ابي اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
ومرادهم انه يتكرر مدة العمر فيما يمكن وبعضا دون بعض اوقات ضروريات الانسان واعتيادياته وقيل
ان مرادهم من التكرار العموم وقد اشار الى هذا المعنى الغزالي في المستصفى حين عد شبه المخالفين
وقيل لا تدل على ايهما بل انما يدل بالوضع على طلب دخول المامور به في الوجود من غير تعرض لقصر
على مرة او تكرار الا انه لا يمكن ادخال المامور به في الوجود باقل من مرة فصارت المرة من ضرورة
الاتيان بالمامور به لا ان الامر يدل عليها بذاته بل بطريق الالتزام وهذا راي المتاخرين من ائمتنا
عليهم السلام كالامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى وابن ابي الخير والدواري ومن المعتزلة كابي الحسين
البصري وابي الحسن الكرخي والحاكم ومن الاشاعرة الرازي واتباعه والامدي وابن الحاجب وهو
الارجح وعليه يحمل كلام القائلين بالمرة ويؤيده ما ذكره السيد ابو طالب عليه السلام في احد احتجاجاته قال
وايضا فان الامر بظاهره يقتضي ايقاع الفعل فقط ولا يقتضي امرا زائدا وكلام ابي الحسين البصري
لانه حكى في المسئلة القولين فقال ذهب بعضهم الى ان ظاهره يفيد التكرار وقال الاكثرون انه
لا يفيده وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وبالمرة الواحدة يحصل ذلك وكلام صاحب الجوهرة حيث قال
وعندنا انه لا يقتضي التكرار خلافا لبعضهم ولم يزد على هذين القولين وقيل بالوقف اما بمعنى انا لا
نعلم بان وضع الصيغة للمرة او للتكرار فيتوقف في فهم المراد على القرينة وهذا اختيار الجويني
ونقل ابن الحاجب عنه انه يختار الثالث غير صحيح واما بمعنى انه يتوقف في مراد المتكلم بناء على ان الصيغة
مشتركة بين المرة والتكرار سواء قلنا ان المشترك مجمل او لا لتنافيهما الاول انه اذا قيل للمامور
ادخل الدار فدخلها مرة امتثل في العرف قطعا ولو كان للتكرار لما عد في العرف
ممتثلا قيل في الجواب على ما ذكره الاولون انه انما يصير ممتثلا لان المامور به طلب الفعل
مطلقا وهو حاصل في ضمنها ولا نسلم انه طالب بها بخصوصها وحجة الثاني بانه تكرر
الصوم والصلوة ولو لم يكن الامر مفيدا له لما تكررا وايضا النهي يفيد التكرار كما في لا تقم فكذا
الامر بجامع ان يكون للتكرار بحكم الاشتراك في وصف وهو الطلب وايضا لو لم يتكرر الامر لما دل على

التكرار بل دل على المرة لم ينسخ اصلا لان النسخ ان كان بعد الفعل فلا تكليف وان كان قبله كان بدا
وهو على الله محال لكنه يجوز نسخه فدل على انه للتكرار وايضا فهمه يعني التكرار الاقرع بن حابس
او سراقة بن جعشم حين نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجوب الحج فقال العامنا ام للابد ولو لم يكن موضوعا
للتكرار لم يفهمه فلم يسال والتخيير في قوله الاقرع او سراقة لاختلاف الروايات في كتب الاصول وغيرها فرواه
ابو طالب في المجزي عن الاقرع ومثله في المستصفى للغزالي والمحصول للرازي ورواه ابو الحسين في المعتمد عن
سراقة وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم المروي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
لو اني استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل
وليجعلها عمرة فقام سراقة بن جعشم فقال يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اصابعه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج هكذا مرتين لا بل للابد بل للابد ابدا رواه مسلم
وابو داود وروى ابو داود عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله
الحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع ورواه الحاكم ايضا وصحح اسناده
قيل في الجواب على هذا الوجه لو فهم السائل التكرار من الامر بالحج لما سال اذ يكون السؤال مع العلم
بالمسؤول عنه عبثا فدل السؤال على ان الامر لا يفيد التكرار ورد هذا الجواب بان السائل علم ان الحرج
في الدين منفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وآله وسلم بعثت بالحنيفية السمحة وفي
حمله على معناه وهو التكرار اعظم الحرج فسال لذلك لا لتفهيم معناه واجيب على الوجه الاول بمنع
الملازمة واسند بان التكرار فهم من غيره كالسنة والاجماع وربط الحكم بالسبب اعني الوقت
فيتكرر بتكرره وعن الوجه الثاني بانه قياس في اللغة وقد بينا بطلانه وبالفرق بان الانتهاء عن
الشيء ابدا ممكن لان فيه تعاطي العدم فلا يمتنع ولا يمنع من فعل غيره من المامورات اذ الترك
يجتمع ويجامع كل فعل لا الامتثال لامتناع الاستمرار على فعل المامور به وتمنعه عن سائر المامورات
والمصالح وبان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو لا يحصل الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر
يقتضي اثباتها وهي تحصل بمرة وعن الوجه الثالث بمنع الملازمة فان الواجب الموسع يجوز
نسخه قبل الفعل وبعد التمكن اتفاقا سلمناه فالجواب بانه اي النسخ انما يجوز وروده لقرينة
التكرار وحمل الامر على التكرار بقرينة جائز وعن الوجه الرابع بان سؤاله ليس لما ذكرتم من فهم
التكرار من اللفظ بل لتجويز انه كسائر العبادات المكررة من الصلوة والصيام والزكوة لانه عبادة
مثلها وجه الثالث من وجهين احدهما ان المطلوب حقيقة الفعل لان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة
الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال للحقيقة مع ايهما
حصلت ولا تتقيد باحدهما دون الاخر وثانيهما قوله وايضا هما اي المرة والتكرار من صفات الفعل اي
المصدر قطعا كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر مقيد
بصفات المتنوعة المقابلة والموصوف لا يدل على الصفة المعينة من المتقابلات باحدى الدلالات الثلاث
والجواب ان الاول من هذين الوجهين مصادرة على المطلوب لان مبناه على القطع بان مدلول
الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير تقييد بشيء من صفاتها وهذا عين النزاع بلا اشكال وان الوجه

يفيد المطلق لانه انما يفيد دلالة المصدر المشتق منه صيغة الامر على نفس الحقيقة لا على احدهما
ولا يفيد غيرهما الدلالة عليهما بالصيغة وجاز ان تفيد الصيغة ما لا يفيده مصدرها قيل لو كان الامر
اي صيغته موضوعة لاحدهما بخصوصه لم تفد بكل منهما فلم يجز ان يقال اضرب مرة او مرات
لاستلزامه التناقض او التكرار ورد بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا التنصيص فيكون
في احدهما ظاهرا وفي الاخر مجازا وحسن لا امتناع في التقييد بكل من المعنيين فيقول فيد بما هو له دفع
الاحتمال وفيد بالاخر للصرف عن الظاهر ولقائل ان يقول المدعى هو ان الصيغة المجردة عن القرائن
موضوعة للحقيقة المطلقة عن قيد المرة والتكرار فمدلول الصيغة المجردة لو لم يكن الحقيقة المطلقة المشتركة
بين الافراد فقط لوجب ان يكون مدلولها اما الحقيقة المقيدة بالمرة او المقيدة بالتكرار او المشترك
بينهما اشتراكا لفظيا واللازم بانواعه باطل اما الاول فلانه لو كان احدهما عين مدلولها او داخلا
فيه او خارجا لازما له لزم امتناع خروج المامور بالصيغة المجردة عن القرائن عن عهدة الامر بالمرة
الواحدة او بالتكرار لان من يقول انها للحقيقة المقيدة بالمرة فقط او مستلزمة لها يلزمه ان لا يعد
ممتثلا بالتكرار لان الحقيقة المقيدة بالتكرار منافية للحقيقة المقيدة بالمرة الواحدة فقط ومعلوم
ان الامتثال باحد المتنافيين لا يكون امتثالا بالمنافي الاخر وكذا فيمن يقول انها للحقيقة المقيدة
بالتكرار فقط لكنها تحصل البراءة والامتثال بكل واحد من المرة والتكرار بالاتفاق فعلم انهما خارجان
عن مدلول الصيغة المجردة غير لازمين له فلم تكن الصيغة المجردة موضوعة للحقيقة مقيدة باحدهما
واما الثالث فلانها لو كانت مشتركة بينهما فاما ان يكونا مرادين معا فيلزم القول بعموم المشترك
في معانيه المتضادة او يكون المراد احدهما بعينه دائما فيلزم امتناع حصول البراءة بالاخر او يكون
المراد احدهما تارة والاخر اخرى ولم يتعين المراد فيلزم توقف الامتثال على ظهور القرينة المعينة
للمراد والكل باطل بالاجماع والتالي لزم في الاخير خلاف المفروض اذ الفرض ان الصيغة مجردة عن
القرائن وجه الرابع ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له في اللغة والاحاد
لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب كالجواب **مسئلة** والامر المعلق على علة يتكرر بتكررها اتفاقا
بين القائلين بان الامر لا يدل والقائلين بانه يدل عليه بحوان زنا فارجموه وذلك للاجماع على
وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر والتكرار مستفاد من تكررها لا من الامر لا من الامر
عندنا او منهما عند المخالف واما الامر المعلق على شرط او صفة والمراد بالشرط ما يلزم من
عدمه عدم المشروط سواء كان بحرف الشرط ولا نحو اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدي
واشترطا بهما فهو كالمطلق في انه لا يقتضي التكرار وان تكرر ما علق به في الاصح من القولين
وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام وجمهور القائلين بان مطلقه لا يقتضي التكرار وبعض اصحاب الشافعي
واختار هنا الاسفرايني في اقتضائه التكرار احتج ائمتنا والجمهور بقوله اذ يعد ممتثلا للامر
بالمرة من قيل له ان دخلت السوق فاشتر كذا وان تكرر منه دخول السوق من دون تكرارها
امر به وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك واحتجوا ايضا
بقوله لانه اذا قيل لمن وكل بايقاع الطلاق طلقها ان دخلت الدار كان له ان يطلقها مرة

على التكرار

Copyright ... University

ولم تحصلوا
بان غسلم التكرار
خارج وقد يدفع
بان ما علق مرة

الوكيل اذا دخلت الدار فطلقها واحدة وان تكرر منها دخول الدار لم يتكرر منه الايقاع بالاتفاق
فعلم ان تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا **قيل** في الاحتجاج للقائلين بالتكرار **بانه تكرر**
فيه **في اوامر الشرع** نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقرا يدل على انه فهم التكرار من نفس التعليق **قلنا** التكرار
لتكرر العلة في مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس من محل النزاع واستفيد التكرار **بخاص خارج في**
غير العلة ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة **مسئلة** **قيل وهو** اي الامر المطلق
للفور فلا يعد ممتثلا من اخر الفعل عن اول اوقات الامكان وهذا قول القائلين بانه للتكرار والمروي عن
الهادي والناصر والمؤيد بالله والقاضي جعفر والحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية وبعض
الشافعية كالصيرفي والدقاق والقاضي ابي الطيب والقاضي حسين وغيرهم **وقيل للتراخي** والمبادر
ممتثل وهذا القول مروي عن القسم بن ابرهيم عليه السلام واختيار ابي طالب والمنصور بالله وابي علي وابي هاشم
وابي الحسين البصري والشيخ الحسن ورواية عن الشافعي **وقيل لا يفيد الفور** اي لا فورا بخصوصه ولا
تراخيا بخصوصه بل يفيد مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا القول مختار الامام يحيى والامام
المهدي احمد بن يحيى والقرشي ورواية عن الشافعي واليه ذهب الغزالي والرازي والامدي وابن الحاجب
والبيضاوي والظاهر ان القول بانه للتراخي يرجع الى هذا القول وانهما قول واحد ويدل على ذلك ما
ذكره السيد ابو طالب في المجزي مستدلا على ما اختاره حيث قال والذي يدل على ما نذهب اليه ان الامر
اذا ورد مجردا عن ذكر الوقت فالمستفاد منه وجوب ايقاع الفعل المامور به من دون تخصيصه
بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فالاوقات فيه سوا وقول ابي الحسين في المعتمد حيث قال ان قول
القائل لغيره افعل ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متاخر وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وما صرح به
الشارح العلامة وبعض المتاخرين من ان هذا القول مذهب ابي علي وابنه وابي الحسين ولانه لو كان
مقتضى التراخي للزم ان لا يكون المبادر ممتثلا لانه خالف مقتضى الامر وهو خلاف الاجماع فالاولى جعل
مذهب التراخي على هذا المذهب فقد صرح كثير من النقلة بان المراد بالتراخي في قول الائمة ما ذكرناه
وقيل هو اما **للفور او العزم** يعني يجب على المامور في اول الاوقات اما الفعل او بدله وهو
العزم عليه فيما بعد وهذا رواه ابن الحاجب وغيره عن القاضي ابي بكر الباقلاني وهو بناء على
مذهبه في الموسع والذي نقله عنه الجويني في البرهان انه لا يفيد فورا ولا تراخيا والظاهر ان
هذا النقل يرجع الى ما نقله عنه الجويني الا انه يشترط في جواز التاخير العزم وهذا كما اختاره ابو
وقيل بالوقف في مدلوله **لغة** اهو للفور ام لا **ولكن المبادر ممتثل** سوا كان للفور او
للقدر المشترك وهذا القول رواه ابن الحاجب عن الجويني وظاهر كلامه انه لا يتوقف فيه لغة
بل هو عنده بحسب اللغة لمطلق الفعل وانما يتوقف في اثم المؤخر لانه قال في البرهان واما الواقفية
فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم في المصير الى الوقف الى ان الفور والتاخير اذا لم يتبين احدهما
ولم يتعين بقرينة فاذا اوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان
يكون غرض الامر ان يوخره وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون منهم الى ان من بادر

هو محمد بن عبد الدايم الزماوي ان صح ه

١٠٤

او الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المقتضى في اخر الزمان لم يقطع بخروجه عن
عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر متمسك كل قوم وما عليه من الاعتراض واذا
تخلت المباحثة عن هذه الماخذ فالذي اقطع به ان الطالب مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة
المطلقة موقع للمطلوب وانما التوقف في امر اخر وهو انه اذا بادر لم يعص وان اخر فهو مع التاخير ممتثل
لاصل المطلوب وهل يتعرض للاثم بالتاخير فيه التوقف فاما وضع التوقف في ان المؤخر هل يكون كمن
وقع ما طلب منه ورا الوقت الذي ينافت به الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا بعيد لان الصيغة
مسترسلة ولا اختصاص لها بزمان انتهى كلامه **وقيل بالوقف** فيه لغة كما قاله الاولون **و** في الامتثال به
ان بادر او لم يبادر لاحتمال وجوب التراخي او الفور وهذا مذهب غلاة الواقفية كما بيناه وقد
قيل ان التوقف في امتثال المبادر خرق للاجماع وقد فسر الوقف بانه مشترك لفظي بين الفور
والتراخي فيتوقف فيه لتجرده عن القرينة كما هو المعروض وقد نقل هذا القول عن المرتضى الموسوي
استدل **الاول** بوجوه منها لو جاز **التاخير** للمامور به عن اول اوقات الامكان لادى الى اقسام
باطلة ومستلزم الباطل باطل بيان ذلك انه لا يخلو **اما** ان يجوز التاخير **الى غاية معينة**
نحو ان يقال للمكلف الى الوقت العاشر او اليوم الفلاني ولا نوجبه عنه **وهو غير المتنازع** لان الكلام
في المطلق والمقيد نوع غير المطلق **او** الى غاية **محدودة بظن** نحو ان يقال اذا غلب على ظنه انه
ان لم يشرع في ادا المامور به فاته **وهذا ايضا لا يصح** لكثير من المكلفين **لغلبة الامل وهجوم الموت**
فان حب الحيوة يقوي الامل ويضعف الخوف لهجوم الموت وذلك يفضي الى تحتم عليهم وظاهر
الامر يقتضي تحتمه **واما** ان يجوز **الى غير غاية من غير بدل فيلحق بالنافلة** لاسقاط وجوبه
بارتفاع التحتم **او** يجوز تاخيره الى غاية مع وجوب **بدل وهو** اي البدل **اما العزم وهو**
باطل كما سبق في مسئلة الواجب الموسع فلا يكون بدلا لما عرفت من انه لا يجوز التخيير
بين واجب وغير واجب **او الوصية وهي لا تعم** جميع العبادات لانها لا تثبت كلها بالوصية
ويلزم بالوصية بها لانه اذا جاز ان يكون امر الله تعالى لنا بفعل لا يمنع من العزم على الاخلال
به اذا اوصينا به غيرنا جاز ان يكون امرنا للوصي غير مانع من الايصا بما اوصيناه وهكذا
لو اوصى الثاني والثالث الى غير نهاية وهو ظاهر البطلان ومنها قوله **ولقوله** تعالى
سارعوا الى مغفرة من ربكم والمامور بالمسارعة اليه سببها اتفاقا وهو فعل المامور به
فيجب المسارعة اليه لان الامر يقتضي الوجوب والمسارعة انما يتحقق بالفور ومنها قوله
وذم اللعين على ترك البدار الى ما امر به من السجود لادم في قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ
امرتك فلولا انه للفور لم يتوجه الذم والتوبيخ عليه لان له ان يجيب بانك ما امرتني بالبدار
وسوف اسجد **واجيب عن** الوجه **الاول بالنقض بما اذا صرح به** يعني بجواز التاخير
فان جميع ما ذكرتم من الاقسام متحقق فيه مع جواز التاخير فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا
النقض اجمالي واما التفصيلي فبان يقال لا نسلم الملازمة لانا نختار ان يكون جواز التاخير
الى غاية محدودة بالظن وهي ان يغلب على ظنه عند بعض الامارات التي تمنع من الفعل مثل المرض وغيره

والظاهر ان هذا الحجاج اتفاقا فظاهر

Copyright © King Saud University

ولم يلتفتوا
بان علم التكرار
بالاخرة وقد يدفع
بان الاصل عدم ...

الوكيل اذا دخلت الدار مرة واحدة وان تكرر منها دخول الدار لم يتكرر منه الايقاع بالاتفاق
فعلم ان تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا قيل في الاحتجاج للقائلين بالتكرار بالتكرار

اول الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المقتضى في اخر الزمان لم يقطع بخروجه عن
عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر تمسك كل قوم وما عليه من النقوض واذا
... وذلك اقطع بان المطالب مرهى اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة

عم
اعلم ان من اقسام دلالة الاقتضاء ان يتوقف الصحة العقلية او الشرعية على المعدة
فالاول نحو فاسئل القرية اي اهلها والثاني نحو اعتق عبدك عني على الف اي ملكني
واعتقه عني والظاهر ان ما نحن فيه يصلح ان يكون من الاول ومن الثاني اذ لا يصح
الامر بالمسارعة الى مجرد المغفرة وسيأتي في باب العموم لان المقتضى لا عموم له
في المقتضيات لان الحاجة تندفع بتقدير البعض وفي ما نحن فيه تندفع عدم
الصحة العقلية والشرعية بتقدير بعض الاسباب كما ذكره المولى علم

والظاهر ان هذا جواب
النقاط ...

King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

انه اذا لم يفعله لم يتمكن من فعله في المستقبل كما يقوله الشافعي في مسئلة الحج فحين ينتهي المكلف الى تلك
الغاية يضيق عليه وجوب الفعل فيها ولا يرد عليه من مات فجاءة لان الخصم يمنع ذمه وعقابه على التاخير
كما قال الفاضل القرشي في عقده ومن مات فجاءة فلا لوم عليه و عن الوجه الثاني بانه محمول على الافضلية
في المسارعة لا على الوجوب فيها اذ لو وجب الفور لم تكن مسارعة لان الاتيان بالفعل في الوقت الذي
لا يجوز تاخيره عنه لا يوصف بالمسارعة قطعا ولو سلم فانما ينتج لو كانت الاية الكريمة تفيد تعميم المسارعة
الى جميع اسباب المغفرة وهي غير مفيدة لذلك لانها انما تفيد المسارعة الى السبب بدلالة الاقتضاء لا
بالمنطوق والاقتضاء لا عموم له كما يجي ان شاء الله تعالى فلا دلالة لها على المسارعة الى كل سبب للمغفرة فيمكن
تخصيص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال المامور بها واعلم ان هذا الوجه والذي قبله
بعد تسليم ما فيهما انما يدلان على ان الامر يقتضي الفور شرعا لا لغة و عن الوجه الثالث بان ما ذم ابليس
عليه ليس من محل النزاع لان النزاع في المطلق وامره بالسجود ليس مطلقا بل هو مقيد بوقت معين
لقرينة قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين استدل الثاني وهو القائل
بافادة المطلق للتراخي بان المستفاد من الامر الوارد مجردا عن ذكر الوقت وجوب ايقاع المامور به من
دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فثبت ان الاوقات فيه على سوا ووجوبه لا يقتضي
تخصيصه باول اوقات الامكان لان الوجوب ينقسم الى مضيق وموسع واذا كان كذلك فلا فور يستفاد
منه قلنا ولا يستفاد منه تراخ وهو ظاهر واعلم ان هذه حجة السيد ابي طالب وردناها لتبيين صحة
رد القول الثاني الى الثالث استدل الثالث وهو القائل بانه للقدر المشترك بمثل ما سبق في التكرار
من ان المطلوب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارج وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له
عليهما والجواب كالجواب وايضا الزمان والمكان من ضرورة الفعل المطلوب بالامر قطعا على السوا
فكما لا يدل بالضرورة والاتفاق على المكان وهو من ضروريته فكذا الزمان لاستوائهما استدل الرابع
والخامس وهم الواقفون بنحو ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل عقلي الى اخره واما من يفسر الوقف
بالاشتراك فيحتج بانه قد اطلق عليهما والاصل الحقيقة والتوقف عنده في معرفة المراد لا في المعنى الموضوع له

مسئلة وهل الامر بالشي المعين نهي عن ضده او يدل عليه او لا فيه خلاف وليس الخلاف في
هذين المفهومين لاختلافهما باختلاف الاضافة فان الامر مضاف الى الشي والنهي مضاف الى ضده
ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشي المعين اذا امر
به فهل ذلك الامر نهي عن الشي المعين المضاد له او لا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة لا تسكن
قيل هو بمثابته وانه نهي عن الضد واتصافه بكونه امرا ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة
بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري والقديم من قولي القاضي ابي بكر
الباقلاني وسواء كان ايجابا او ندبا وهذا بنا على اثبات الكلام النفسي ولهذا نقله صاحب التقريب
عن جميع من ينفي حدوث القران يعني ان طلب الفعل ايجابا او ندبا عين طلب الكف عن الضد تحريما او
كراهة وسواء كان الضد واحدا كضد السكون او اكثر كضد القيام فالاول واضح واما الثاني فالمنسوب
الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين ان النهي يتعلق بالكل وقيل بواحد غير معين واستبعده

وايضا فلو سلم دلالتها على الفور ففي الاية ... المقتضي للفعل في ... الاصل وانا اجد ... ماده الكلية وهو الخارج عما نحن فيه ...

... المسئلة ... شرح جمع الجوامع ... الكلام النفسي ... ان الامر ... قطعا فان ... ولم ... عندهم ... النهي ... القاضي ... موضع الخلاف ...

ابن ابي شريف وقال البرماوي بل هو الظاهر وقيل ليس عين النهي عن الضد ولكنه يستلزمه اي
يدل عليه بالالتزام وهذا قول بعض ائمتنا عليهم السلام كالمؤيد بالله عليه السلام لانه قال وحديث اسكنوا في
الصلوة انه اوجب السكون في الصلوة ورفع الايدي ترك له يوجب ان يكون منهيا عنه واختيار الفصول
وبه قال القاضي ابو بكر الباقلاني اخرا والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري والرازي والامدي وقد
عبر عنه بعضهم بالتضمن والمراد ما ذكرناه صرح به العلامه في شرح المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع
وقيل ان الامر عين النهي او يستلزمه على اختلاف الرايين في الوجوب فقط لا فيه وفي الندب
ووجه الفرق ان اضداد المندوب المانعة عن فعله من الافعال المباحة فلا يكون منهيا عنها بحالها
ولا امر بها بخلاف المانع عن الواجب ووجه التعميم ما ذكره ابو الحسين البصري من ان الامر على طريق الندب
يقتضي ان الاولى ان لا تفعل ضده كما ان النهي على طريق التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا تفعل المنهي عنه
وقيل ان الامر لا يكون عين النهي عن ضده ولا يستلزمه وهو مذهب الجويني والغزالي وابن الحاجب وجمهور
المعتزلة وبه قال الامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى و الخلاف في النهي هل هو عين الامر
بضده او يدل عليه او لا يدل كذلك اي كالخلاف في الامر في الاصح من النقل وحكى ابن الحاجب ان
من الناس من اقتصر على ان الامر عين النهي عن الضد او يستلزمه دون النهي فلا يكون امرا بضده المعين
او احد اضداده على التخيير ولا يستلزمه قال السبكي في منع الموانع انا لم نجد له في هذه الطريقه
مستندا من معقول ولا منقول قال ولا رايتها فيما رايت من كتب الاصول ولا ادري من اين اخذها
قال ولعله اخذها من قول بعض الاصوليين في الاستدلال على ان الامر ليس نهيا عن ضده كان
النهي ليس امرا بضده فكانه مقيس عليه للقطع به لكن لكن ليس فيه صراحة لاحتمال ان يراد ذكر المسئلتين
معا واختيار النفي فيهما لا كون احداهما اصلا للاخرى قال ولهذا حذفتها في جمع الجوامع قلت وقد
تابع ابن الحاجب في هذه المقاله الفاضل القرشي واختارها لنفسه بنا منه على ان متعلق النهي نفي
الفعل وهو عدم فليس امرا ولا متضمنا له بخلاف الامر فانه طلب الفعل مع المنع من الترك والمنع من
الترك هو عين معنى النهي فكان مقتضى للامر ولذا قال واما اضداده التي هي معان وجودية فهي
خارجة عما نحن فيه يعني فلا دلالة لصيغة الامر عليها اصلا ويستفاد من كلامه هذا ان امر الندب
لا دلالة له على ضده اصلا ولكنه قد اراد بالضد خلاف ما اراده المتكلمون في هذه المسئلة لانهم
صرحوا بان المراد بالضد الذي فيه الخلاف هو الضد الوجودي وقد نقل السبكي عكس ما نقله
ابن الحاجب وهو ان النهي عند بعضهم امر بالضد ايجابا او ندبا على ان المطلوب في النهي فعل الضد
بخلاف الامر فان المطلوب فيه فعل المامور به اذ الغرض هنا ان الضد في النهي عند من اثبته ان
كان واحدا كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان متعددا تعلق الوجوب بها على البدل
صرح به ابو الحسين البصري وهو قياس ما ذهب اليه اصحابنا او بواحد غير معين كما هو قياس قول
المخالفين فليتامل ومن فوائد الخلاف في هذه المسئلة انه هل يستحق العقاب بترك المامور به فقط
في الامر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي او بهما مع عقاب ارتكاب فعل الضد في الاول وتركه في الثاني
ومنها اذا قال رجل لامراته ان خالفت امري او نهيي فانت طالق ثم قال لها لا تقومي فقامت في الاول

وهو اصح جمهور ائمتنا ... المشهور ... السكون ... رفع ... النهي ... المعتزلة ... ومن ... حال الامر بالصيام ...

Copyright King Saud University

تعلق عنه عارلان يعنط وبطل عندا الماكاس عن الاوا معطا وانا من الاعمل من لدام ام اصل

اوحوى فتعدت في الثاني فانها تطلق عند من يقول بان الامر عين النهي عن ضده والعكس لانها خالفت امر المفهوم من النهي وبهيه المفهوم من الامر ومن يقتصر على الامر عين النهي عن ضده ولا النهي عين الامر بضده فانها لا تطلق في المثالين سوا قيل بان كلا منهما يستلزم الاخر اولا وقيل انها لا تطلق على الجميع اما الاول فلان اتباع العرف اولى من اتباع القاعدة والعرف لا يعد الامر نهيا ولا النهي امرا واما لان الامر اسم للصيغة للمعنى وصيغة الامر ليست نهيا ولا صيغة النهي امرا بالاتفاق **قال احتج الاول** بان فعل **السكون** مثلا عين **ترك الحركة** اذ الشغل في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني وانما الاختلاف في التعبير واذا ثبت انهما شي واحد **فطلبه** اي فعل السكون هو **طلب تركها** اي الحركة لاتحاد المطلوب فيه ورد برجوع النزاع لفظيا في تسميه فعله اي السكون **تركا للضد** وهو الحركة **وطلبه نهيا** عنه وكان طريق ثبوته النقل ولغة ولم يثبت **احتج الثاني** بانه **لا يتم الواجب والمندوب الا بترك ضده** لان الضد الذي فيه النزاع هو ما يمنع عن فعل المامور به فلو لم يستلزم الامر بالشي النهي عما يمنع عن فعله فلا اقل من التخيير في فعل المانع وتركه على السوا وانه يرفع لحتم المامور به او رجحانه وهو باطل وما ادى الى الباطل باطل فثبت ان الامر بالشي يستلزم النهي عن ضده وهو المطلوب **قيل** الامر بالشي قد يكون مع الغفلة عن ضده فلا يكون منهيا عنه لان النهي عن الشي **يلزم** منه **تعقله قلنا** ما ذكرتم من لزوم التعقل **ممنوع** فيما نحن فيه لانا لا نسلمه في كل منهي على الاطلاق بل في المنهي بالاصالة لا بالواسطة **وقد يعدم** في مسئلة مقدمة الواجب **احتج الثالث** وهو المخصص بامر الوجوب دون امر الندب بوجهين فيه مقامات اما الاول فلان **امر الوجوب يستلزم الذم على الترك** لانه طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل **فيستلزم** الذم بايهما كان **النهي** عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه واما الثاني فهو قوله **بخلاف امر الندب** لانه لا ذم فيه على الترك ولا يظهر سبب اخر يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب فخصص الحكم بامر الايجاب **قلنا وجه العموم ما سبق** في وجه القول الثاني واما ما احتج به **الرابع فقد تقدم** ذكره حيث اورد معارضا على حجة المذهب الثاني

مسئلة ذهب ائمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى ان **القضا** وقد عرفت حقيقته فيما سبق انما يجب **بامر جديد** لا بامر الادا وذهب الحنابلة واكثر الحنفية منهم ابو بكر الرازي الى انه يجب القضا بالامر الاول وروي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري والرواية عن ابي الحسين غير صحيحة لان كلامه في المعتمد صريح في اختيار المذهب الاول وحجة الاولين قوله **لنا الاول** وهو امر الادا **لا يستلزمه** قطعا بيان ذلك ان قول القائل صم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الدلالة فقوله لا يستلزمه يعني لا يدل عليه بالالتزام لانه اقرب ما يقدر فيه بعد القطع بانتفا الا ان عليه صريحا لما ثبت قضاوه فيام بمجرد دليل قوله صلى الله عليه واله وسلم من نسي صلوة او نام عنها فكفارتها ان يصليها اذا ذكرها رواه البخاري ومسلم عن انس وحجة الاخرين قوله **مثل الزمان غير داخل** في المامور به لانه ليس من فعل المكلف بل هو من ضروراته والامر انما يتعلق بما هو من فعل المكلف وما لا يكون داخلا في المامور به لا يكون مطلوبا وما لم يكن مطلوبا **فلا اثر لاختلاله في السقوط** لما اقتضاه الامر وهو الفعل لا غير **قلنا** لا نسلم انه غير داخل بل هو **داخل** لان الكلام ليس

في الفعل المطلق بل في المقيد بوقته **والا** يكن الكلام في الفعل المقيد بوقت مخصوص **جاز التقديم** والمعلوم خلافه وذلك لان الوقت المقدر صفة للفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون موديا له من دون تلك الصفة **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثاني ايضا الوقت للمامور به **كاجل الدين** فمع انه لا يوثر فوات اجله في سقوطه كما لا يوثر فوات اجل الدين في سقوطه **وايضا لو** كان القضا بامر مجرد للزم ان **يكون ادا** كما في الامر الاول ولما كان للتسمية قضا معنى **وهما ممنوعان** اذ لا نسلم ان الوقت كاجل الدين لانه لو قدم لم يعتد به بخلاف ادا الدين ولا نسلم الملازمة لانه انما سمي قضا لكونه استدراكا لمصلحة ما فات اولا ولا يشترط في الادا الا ان لا يكون استدراكا اصلا

مسئلة قال الجمهور **ليس الامر بالامر بالشي امرا به** مثاله قوله صلى الله عليه واله وسلم مروا صبيانكم بالصلوة وهم ابنا سبع رواه ابو داود وغيره وقولك لعبدك افعل كذا فان الصبي عند الجمهور مامور بامر الولي لا بامر الشارع وهكذا العبد يكون مامورا بامر سيده لا بامر الامر له وقيل انه يكون امرا به فيكون الصبي والعبد في الحديث والمثال مامورين بامر الامر الاول وقد مثل له بحديث الصحيحين وغيرهما انه صلى الله عليه واله وسلم قال لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امرأته وهي حائض مره فليراجعها وفي رواية فليراجعها حتى تطهر قيل في التمثيل به نظر لانه صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعة وهو قوله ليراجعها بلام الامر وانما يكون مثالا لو قال مره بان يراجعها فيجب ان يكون مثلا لغاليين الا قلت بل في هذا التسطير نظر لان غاية ما فيه ان يكون كقوله قل له راجعها بصيغة الامر فكما ان هذه العبارة مما نحن فيه كذلك ما جا في الحديث ولعله سبق الى وهمه ان النزاع مخصوص بنحو مر بكذا وقد صرح العلامة في شرح المختصر والتفتازاني وغيرهما بالعموم واما كون عمر مبلغا فلتبيين الوجه فيه ما ذكر بل فهم التبليغ هنا كفهمه من قول الملك لوزيره مر فلانا بكذا ولذا وجبت الرجعة عند المالكية واما عندنا فنفهم الندب من قرائن اخر مثل كون الامر بالرجعة لا يزيد على الامر بانشاء النكاح وهو امر ندب والامر بها مثله احتج الجمهور بقوله **لان من قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل غير متعد ولا مناقض** يعني لو كان الامر بالامر بالشي امرا بذلك الشي لكان قول القائل لغيره مر عبدك بان يتجر في مالك مثلا تعديا ولو قال بعد ذلك للعبد لا تتجر في مال سيدك لكان مناقضا والتالي باطل فيهما بالقطع والاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة ان امر غلام الغير بان يتجر في مال سيده من غير اجازة من السيد تعد وانه بمنزلة قولك للعبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني او انت مامور مني اولست مامورا مني **واحتج الاول** بانه **فهم ذلك من امر الله رسوله** عليه الصلوة والسلام ان يامرنا **ومن امر الملك وزيره** ان يامر اهل مملكته والجواب منع كونه مفهوما من مجرد الصيغة بل انما فهم **لقرينة التبليغ** من الرسول لامر الله ومن الوزير لامر الملك ولا نزاع فيه ويتفرع على هذه المسئلة لو وجب على المامور ان ياخذ من غيره شيا فانه لا يكون ايجابا للاعطا على ذلك الغير كما في قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه واله وسلم خذ من اموالهم صدقة فانه لا يدل بمجرده على وجوب اعطا الصدقة عليهم بل انما يجب بدليل اخر كالوعيد للذين يكنزون الذهب والفضة وكالادلة الدالة على طاعة الرسول صلى الله عليه واله وسلم فيما يحكم به ولو لم يكن الا التعظيم له وارتكاب ما في مخالفته من الحجر والهضم في اعين الناس المخالف للمقصود بالبعثة

فيما سبق على انشاء النكاح صرف الامر عندنا عن حقيقته المجازية والله اعلم

Copyright © King Saud University

والا فلا استبعاد في قول السيد لاحد عبديه اوجبت عليك الاخذ من الاخر وللاخر لزوا وجب عليك الاعطا
له ولو كان القول الاول ايجابا للاعطا في حق الاخر لكان مناقضا لقوله الثاني والاخذ الواجب وان
كان لا يتم من دون الاعطا لا يستلزم وجوب الاعطا بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب تخصيص
ذلك بالمقدور واعطا الغير ليس مقدورا لمن وجب عليه الاخذ فلا يجب **مسئلة** اذا امر بمطلق
اي بفعل غير معين بخواص من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن وجوده من المامور
في الخارج المطابق للماهيه الكليه المشتركه بين الجزئيات وهو الذي يجد فاعله ممتثلا للامر بفعله
لا ان الماهيه هي المطلوبه هذا مذهب اصحابنا واكثر الفقها واختاره ابن الحاجب وعن بعض الشافعيه
ان الماهيه هي المطلوب به والامر انما يتعلق بها لا بشي من جزئياتها ولا بد من تقديم مقدمه قبل الشروع
في الاحتجاج وهي ان لكل ماهيه اعتبارات ثلاثه بها تختلف احكامها احدها اخذها بشرط شي اي بشرط
تقييدها بقيد زائد عليها وتسمى الماهيه المخلوطه قيل ووجودها في الخارج مما لا مريه فيه للعلم الضروري
بوجود الاشخاص في الخارج وهي عبارة عن الماهيه والتشخص فالماهيه المخلوطه موجوده قطعا وفيه
بحث لانه انما يتم في الاجزا الخارجيه والكلام في الاجزا المحموله وثانيها اخذها بشرط لا شي اي بشرط
خلوها عن اللواحق وتسمى الماهيه المجرده وانها لا توجد في الخارج اذ لو وجدت لحقها الوجود الخارجي
فلم تكن مجرده عن جميع اللواحق وهو خلاف المفروض وثالثها اخذها لا بشرط شي يعني لا
بشرط مقارنته قيد ولا بشرط عدمها وتسمى الماهيه المطلقه ويسمى المنطقيون بالكلي الطبيعي وفي
وجودها وقع الخلاف فمن اثبت وجودها في الخارج جوز ان يكون المطلوب في الامر بفعل مطلق
هو الماهيه ومن لا فلا لنا في الاحتجاج على امتناع وجودها في الخارج قوله لا استحاله وجودها في
الاعيان واذا استحال وجودها في الاعيان امتنع طلبها وتعلق الامر بها وذلك لوجهين احدها
قوله لانها لو وجدت في الاعيان فالموجود حسنه اما هي فقط يعني لا مع امر زائد عليها ويلزم
على هذا التقدير وجود الامر الواحد بالتشخص في امكنه مختلفه واتصافه بصفات متضاده وهو
محال بيانه ان كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث اذا لاحظ العقل حصوصيته
الممتاز عن غيره لم يمكن له ان يفرض اشتراكها فلو وجدت الماهيه المطلقه في الخارج لكانت كذلك
مع انها مشتركه بين افراد متمكنه في اماكن مختلفه ومتصفه بصفات متضاده فيلزم المحال المذكور
او الموجود هي مع امر اخر زائد عليها وحينئذ اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او
بوجودين ان اتحد وجودهما فلا يخلو اما ان يقوم بكل واحد منهما او بالمجموع ان كان الاول لزم قيام
الشي الواحد بمحلين مختلفين وان كان الثاني لزم وجود الكل بدون الاجزا لعدم اتصافها بالوجود
وهو اي اللازم بكلا قسميه محال وسواكان ذلك الحال في المحلين عرضا او لا كما حقق في موضعه
ويلزم على التقدير الثاني محال اخر وهو انه لا يوجد الماهيه وهو خلاف المفروض وان تعدد وجود
الماهيه المطلقه والامر الزائد عليها لم يمكن حملها على المجموع لان الموجودات الخارجيه المتعدده اذا
اجتمعت لم يمكن ان يقال ان هذا المجموع هو احدها ولا بالعكس وان فرض بينهما اي ارتباط وثانيهما
ان الماهيه المطلقه المشتركه بين الجزئيات لو وجدت في الخارج لكانت اما نفس الجزئيات في الخارج

او جزءا منها او خارجا عنها والاقسام باسرها باطله اما الاول فلانها لو كانت عين الجزئيات للزم
ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الاخر في الخارج ضرورة ان كل واحد فرض منها عين الماهيه
الكليه المشتركه وهي عين الجزئي الاخر وعين العين عين فيكون كل واحد عين الاخر وهو غير بالضروره
واما الثاني فلانه لو كانت جزءا منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضروره ان الجزء الخارجي ما لم
يتحقق اولا وبالذات لم يتحقق الكل وحينئذ يكون مغايرا لها في الوجود فلا يصح حمله عليها واما الثالث
فبين الاستحاله **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثاني الغرض ان المطلوب مطلق والجزئي مقيد فوجب
ان يكون المشترك وهو الماهيه هو المطلوب لا واحد من الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد باحدى
الدلالات الثلاث فلا يكون الامر بالمطلق امرا بالمقيد **قلنا** قد بينا استحاله وجود الماهيه وطلب
الشي يتوقف على امكانه اما لان طلب المحال قبيح واما لان طلب الشي فرع تصوره وتصوره فرع امكانه
على انا لا نسلم عدم استلزام المطلق للمقيد فيما نحن فيه لان من لوازم طلب الماهيه طلب فرد منها
لاستحاله وجودها في الخارج من دون فرد بالاجماع **مسئلة** الامران ان تعاقبا اي وردا
متعاقبين فاما ان يكونا بفعلين مختلفين او بفعلين متماثلين ان كان الاول فهما غيران اتفاقا
وسوا امكن الجمع بينهما كالصلوة والصوم او امتنع كالصلوة في مكانين او الصلوة مع اداء الزكوة وان كان
متماثلين فاما ان يكون بعطف اولا ان كان بعطف فسيأتي وان لم يكن بعطف فاما ان يمنع مانع
من التكرار اولا ان كان الاول فاما ان يكون المانع هو التعريف في متعلق الثاني كاعط زيدا درهما
اعط زيدا الدرهم فان اللام ظاهره في العهد ولا معهود الا ما تقدم في الامر الاول ولهذا حمل
ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا العسر الثاني على الاول حتى قال لن يغلب
عسر يسرين او غير التعريف لكونه غير قابل للتكرار بحسب الذات نحو صم يوم الجمعة صم يوم الجمعة
او بحسب العاده كقول السيد لعبده اسقني ما اسقني ما والاختلاف ايضا في هذه الصور ان الثاني
تاكيد محض وان كان الثاني وهو ان لا يكون مانع من التكرار فالتاسيس وهو افاده الثاني لغير
فائده الاول والتاكيد وهو افادته لعين فائده الاول والوقف وذلك اقوال ثلاثه فالاول
قول الامام يحيى بن حمزه والمرتضى الموسوي والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والحاكم والرازي
والثاني قول الامام المنصور بالله والشيخ الحسن الرصاص وغيرهما والثالث قول ابي الحسين البصري وابن
الملاحمي وغيرهما **حجه** الاول ان التاسيس اصل والتاكيد فرع وحمل الكلام على فائدة اصليه اولى
وحجه الثاني ان التكرار في التاكيد اكثر منه في التاسيس فيحمل على التاكيد الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
واما الوقف فلاحتمال التاسيس والتاكيد وتعارض دليلي الفريقين من غير مرجح لاحدهما على الاخر
وقد رجح بعضهم الاول بان في حمله على التاكيد تفويت المقصود من الواجب الذي نفيده التاسيس
وتحصيل مقصود التاكيد ولا يخفى ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى من
العكس وبعضهم رجح الثاني بان في حمله على التاسيس مخالفة الاصل الذي هو البراءه بخلاف حمله على
التاكيد فيكون اولى وان كان التعاقب بين المتماثلين بعطف فهو بالتاسيس بالاتفاق وذلك
ان الشي لا يعطف على نفسه ولا يجمع بينه وبين نفسه مثاله صل ركعتين وصل ركعتين فان عطف وعرف

Copyright ... University

يعني حصل في الامرين المتعاطفين قرينة التغاير و الاتحاد نحو صل ركعتين وصل الركعتين وهكذا اسقني ماء
واسقني الماء لان اللام والعادة تعارضان العطف وحينئذ فالترجيح هو الواجب ان امكن والا فالوقف
ومن الناس من جزم بالتاسيس لان الواو واللام اذا تعارضا بقي كون التاسيس هو الاصل مرجحا سالما
من المعارضة واعترض بان هذا الترجيح ايضا تعارضه براءة الذمة

فصل لفظ النهي في اللغة للمنع ومنه النهية للعقل ونحو في الاصطلاح بانه القول الانشائي الدال على طلب ترك الفعل استعلاء
وفوائد القيود قد ظهرت مما تقدم في تعريف الامر

مسئلة وترد صيغة النهي وهو الصيغة
معان كثيرة منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز وهي التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس والكراهة
نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تصلوا في مبارك الابل فانها من الشياطين وصلوا في مرابض الغنم فانها بركة رواه
احمد وابو داود عن البراء بن عازب رضي الله عنه والدعاء كقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا والارشاد نحو قوله تعالى
لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم هكذا اوقع التمثيل به قيل وفيه نظر بل هو للتحريم ورد بان الاشياء
التي يسأل عنها السائل لا يعرف حينئذ السؤال هل تؤدي الى محذور او لا فلو كان النهي للتحريم لوجب تقدم
العلم بها حتى يجتنب السؤال عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تأكلوا البصل النيء رواه ابن ماجه عن
عقبة بن عامر والتهديد كقولك لعبدك لا تمتثل امري والتحقير كقوله تعالى لا تمدن عينيك
الى ما متعنا به الاية وقيل لا يصح التمثيل بهذه الاية لان النهي فيها للتحريم لان المخاطب بها النبي صلى الله عليه وآله
ويحرم مد العين محذور ومن خصائصه واجيب بانه لم يخرج عن افادة التحقير فيكون عاما للنبي صلى
الله عليه وآله وسلم ولغيره وان كان بالنسبة اليه حراما فيكون مشتملا على التحريم باعتبار الخصوص والتحقير
باعتبار العموم فليتأمل وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا الاية واليأس كقوله تعالى لا
تعتذروا اليوم وقد عد بعضهم معاني غير ما ذكرناه كالتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا
والادب كقوله تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وهذا راجع الى الكراهة لان المراد لا تتعاطوا اسباب
النسيان فان النسيان لا يدخل تحت القدرة حتى ينهى عنه والتحذير كقوله تعالى ولا تموتن الا وانتم
مسلمون وهذا ايضا راجع الى التحريم اذ المراد لا تتركوا الاسلام بل اديموه الى الموت حتى تموتوا
وانتم مسلمون والاحتقار نحو لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والمراد تحقير شأن المخاطب
هذا او النهي ولعله راجع الى اليأس والالتماس كقولك لمن يساويك لا تفعل كذا وقد سبق نظيره
في الامر اذا عرفت ذلك فالصيغة حقيقة في الاول وهو التحريم لا غير وهذا هو اصح المذاهب
وبه قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقيل بل حقيقة في الثاني فقط وقيل بل حقيقة فيهما
اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وقيل بالوقف جهلا بالحقيقة من هذه المعاني وهو مذهب بعض
الاشاعرة اما الاول فلمثل ما تقدم في الامر من استدلال السلف بصيغة النهي مجردة عن القرائن على
التحريم وشاع ذلك من غير انكار واما الثاني فلان النهي انما يدل على مرجوحية المنهي عنه وهو لا
يقتضي التحريم ورد بالمنع بل السابق الى الفهم منه عند التجرد عن القرينة التحريم واما الثالث فلان
الاصل في الاطلاق الحقيقة اول شرائطها وسبحان الترك فجعله لاحدهما بعيد من غير دليل ورد
بان ما ذكروه انما يتم مع استواء دلالته عليهما وهو ممنوع بل السابق الى الفهم منه التحريم كما سبق

في الاشتراك المعنوي

في معناه الحقيقي ويرد مجازا في الوالي ما سبق تعداده من المعاني اتفاقا فيما عدا التحريم والكراهة
وفيهما على الخلاف وقد اختلف فيه اذا ورد بعد الوجوب والمختار انه لا اثر لتقدم الايجاب في حمله
على خلاف معناه الحقيقي وهو التحريم في الاصح من الاقوال وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والجمهور
وقيل بل يفيد الاباحة بناء على ان تقدم الوجوب قرينة تخرجه عن معناه الحقيقي وهذا القول لبعض
القائلين بان الامر بعد الحظر للاباحة وبعضهم يوافق الجمهور وحكى القاضي ابو بكر والاستاذ الاتفاق
على انه كالوارد ابتداء والفرق من وجهين احدهما ان مقتضى النهي الترك وهو موافق للاصل
لان الاصل عدم الفعل بخلاف مقتضى الامر والثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر
لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح وقيل
يفيد بعد الوجوب الكراهة بناء على ان تقدم الامر قرينة تدل عليه وهو غير مسلم وقيل بل الحكم
الوقف في مقتضاه بعد الوجوب وهو مذهب الجويني قال اما انا فاسحب ذيل الوقف عليه كما قدمته
في صيغة الامر بعد الحظر فهذه اقوال ثلاثة قد عرفت وجوهها ولا يخفى عليك ضعفها وحكمه
الدوام اي الانتهاء عن المنهي عنه دائما والتكرار اي انسحاب حكمه على جميع الازمان والفور اي
تعجيل الانتهاء عن المنهي عنه وذلك لانها المتبادرة الى الفهم عند التجرد عن القرائن ولانه لو لم يكن كذلك
لجاز ايقاع الفعل المنهي عنه ولو مرة واحدة وهو باطل لان النهي مطلقا يفيد المنع من المنهي عنه
مطلقا ووقوعه يرفع مطلق الامتناع ولان العلماء لم يزالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف
الاوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه لما ذكرناه لما صح ذلك والنهي يكون اما عن شيء
واحد وهو ظاهر او اشياء متعددة اما جمعا كالحرام المخير نحو لا تناول السمك واللبن
ونحوه يحرم الجمع بين الاختين فعليه ترك احدهما فقط ولا مخالفة الا بفعلهما جميعا فالمحرم جمعهما
لا فعل احدهما وهذه المسئلة كالواجب المخير والخلاف في متعلق التحريم كالخلاف في متعلق الوجوب
وفي بعض عبارات اصحابنا ما يفيد ان متعلق النهي نفس الجمع ولا بد في حسن هذا من امكان الجمع
لئلا يكون النهي عبثا وامكان الفرق لئلا يكون تكليفا بالمحال والاشاعرة يجعلون متعلق النهي
الماهية المشتركة المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين بالكلي الطبيعي كما هو مذهبهم في الواجب المخير
ويلزمهم وجوب الانتهاء عن كل فرد لوجود القدر المشترك في ضمن كل واحد فاذا فعل فردا فقد فعل
المنهي عنه لوجوده في ضمنه ولهذا قال بعضهم سمي الحرام المخير او فرقا نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يمشين احدكم في نعل واحدة لينتعلهما جميعا او ليخلعهما جميعا رواه البخاري ومسلم فانه يصدق
انه نهي عنهما جميعا لبسا او نزعا من جهة الفرق بينهما في اللبس او النزع لا الجمع بينهما فيه ولا بد في
حسنه من امكان الجمع لئلا يكون تكليفا بالمحال وامكان الفرق لئلا يكون النهي عبثا او جميعا كالنهي
عن الزنا والسرقة فكل واحد منهما منهي عنه فيصدق بالنظر اليهما معا ان النهي عن متعدد وان كان
بالنظر الى كل واحد منهما ان النهي عن شيء واحد ولا بد في حسنه من امكان الخلو عنهما فلا يجوز النهي
عن الحركة والسكون معا لامتناعه فيهما

مسئلة وهو اي النهي بمعناه الحقيقي وهو التحريم يدل
على الفساد المرادف للبطلان وقد عرفت معناه شرعا لا لغة في امر من هما العبادات والمعاملة

يعني بان يجعل اجل الثمن المبيع الى نتاج الحبلة ذكر معناه في النهاية

وسوا رجع الى بعض المنهي عنه كصلوة الحائض وصومها او جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبلة لجهالة المبيع
او اجل الثمن على التفسيرين المشهورين وكل واحد منهما ركن من المبيع وكالنهي عن بيع الملاقيح اي ما
في البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع وصفته الملازمة كبيوع الربا لاشتمالها
على الزيادة اللازمة بالشرط ومنهم من فرق بين المنهي عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف والصحيح
عدم الفرق وعليه اكثر المولفات وهذا هو المختار واليه ذهب ابو طالب والمنصور بالله ومالك واحمد
في رواية والظاهرية واكثر الشافعية وطائفة من المتكلمين والشافعي في اصح الروايتين عنه ومنهم من فرق
بين العبادات والمعاملات وهذا ما لم يعد النهي الى امر خارج غير لازم مقارن للمنهي عنه في
باب المعاملات واما اذا عاد اليه في بابها فانه لا يدل على الفساد عند الجمهور وذهب الامام ابو الفتح
الديلمي الى انه يدل عليه فيه ايضا وهو مروي عن مالك واحمد وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء للجمعة
فان النهي فيه راجع الى تفويت الجمعة لا الى نفس البيع او جزئه او لازمه وكالنهي عن تلقي الركبان وعن
بيع الحاضر للبادي لان النهي فيهما انما هو للتضييق على اهل البلد واما في العبادات فالنهي يدل على
فسادها مطلقا على المختار ولا يرد الحج بمال حرام والوقوف والطواف على جمل وثوب مغصوب
والوضوء من اناء مغصوب لانه لم يرد في الشرع الا النهي عن غصب مال الغير واستعماله لا عن الحج
والوضوء الموصوفين على انا لا ندعي الا ان الفساد مقتضى النهي ظاهرا فاذا قامت دلالة على خلاف
الظاهر اتبعت واما ما وقع النهي عنه وليس عبادة ولا معاملة فانما يدل على قبحه كالزنا وشرب
الخمر واخذ مال الغير وغيرها من الحسيات قيل ويدل على الفساد ايضا لغة وهذا القول
لبعض القائلين بالمذهب الاول وقيل يدل عليه في العبادات شرعا لا لغة دون المعاملات
وهذا مذهب ابي الحسين البصري وابن الملاحمي والغزالي في رواية عنه والرازي والقاضي جعفر
والشيخ الحسن الرصاص وقيل لا يدل عليه اصلا لا في العبادات ولا في المعاملات وهو مذهب
كثير من الشافعية والحنفية وبعض اصحابنا والمعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي
والقاضي عبد الجبار وقيل بل يدل على الصحة وهو راي اكثر الحنفية وتحقيق مذهبهم
مر بلا بسط فنقول النهي اما ان يكون عن فعل حسي كالزنا وشرب الخمر او شرعي وهو ما يكون له مع
تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله
الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد
القبح لعينه او لغيره فالنهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه
وعند القرينة الدالة على ان النهي للغير يكون قبحا لغيره وحسن ان كان ذلك الغير وصفا
ملازما للمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن دلت القرينة على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى فان قربها وعلقت ثبت النسب
اتفاقا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح
لعينه وهذا الطرف يوافقون في بطلانه والطرف الاول من الشرعي ان كان الغير فيه مجاورا فهو
صحيح مكروه وان كان وصفا لازما فصحيح باصله فاسد بوصفه لانتفاء ما يدل عليه على ان القبح

فيه لعينه فهذا محل النزاع ومنه يعرف انهم لا يقولون دلالة النهي على الفساد بالمعنى الذي يقولون
دلالته على ما يرادف البطلان وان قولهم بدلالته على الصحة لا ينافي القول بدلالته على الفساد بالمعنى
الاول وانما ينافيه بالمعنى الثاني لنا في الاحتجاج للمذهب الاول اما على دلالته عليه شرعا فوجهان
احدهما دلالة الاجماع وذلك ان السلف من علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون عليه اي على
الفساد لا على مجرد التحريم بالنهي لا لخصوص القرائن مثل لا تاكلوا الربا وذروا ما بقي من الربا ولا تنكحوا
مثل ولا تنكحوا المشركات وغيرها كسائر ما نهي عنه من جنس العبادات والمعاملات وثانيهما دلالة
المعقول وهو قوله وايضا لو صح المنهي عنه اي لو لم يفسد لعدم الواسطة بين الصحة والفساد لزم
من النفي للمنهي عنه ومن الثبوت له حكمتان للنهي والصحة وهو اي اللازم باطل اما الملازمة
فلاستحالة خلو الاحكام الشرعية عن الحكمة اجماعا اما على اصول اصحابنا والمعتزلة فلانه عبث وهو قبيح
لا يصدر من الشارع واما على اصول الاشاعرة فلانه وان جاز خلو افعاله عن الحكم والمصالح فالاحكام
الشرعية واقعة على وفق الحكمة وبمرتبات العقلاء بحكم الاستقراء وان لم يكن واجبا واما بطلان اللازم
فلان اجتماعهما يؤدي الى خلو الحكم عن الحكمة وفيه خرق الاجماع وذلك لان حكمة النهي اما ان تكون
راجحة على حكمة الصحة او مرجوحة او مساوية لا جائز ان تكون مرجوحة او مساوية لامتناع النهي في
التساوي ومرجوحية حكمته لانهما مع التساوي متعارضتان فتتساقطان فيكون فعل المنهي عنه كلا
فعل فيمتنع النهي عنه وامتناعه مع كونها مرجوحة اولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة
خالصة ولا ان تكون مصلحة النهي راجحة لامتناع الصحة في رجحانها لخلو الصحة عن المصلحة ايضا لفوات
الزائد من مصلحة النهي وانه مصلحة خالصة واما عدم دلالته اي النهي على الفساد لغة فلان الفساد الذي
عبارة عن سلب الاحكام له اي عدم ترتب ثمراته والاثار عليه ولا يفهم منه اي من النهي لغة قطعا يعني ان
لفظ النهي ليس فيه ما يدل على الفساد من جهة اللغة اصلا نعلم ذلك قطعا فانه لو قال لا تبع فان او لو
فعلت فبئس ولكن يترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض قيل في الاحتجاج للقائلين بانه يدل
على الفساد لغة ما ذكرناه في دلالته شرعا من الاجماع وهو انه فهمه السلف من النهي لغة ولذلك
لم يزالوا يستدلون بالنهي عليه قلنا لا نسلم ان احتجاجهم بدلالة النهي على الفساد لفهمهم منه لغة
بل لفهمهم منه شرعا لما تقدم من الدليل على عدم دلالته عليه لغة قيل في الاحتجاج لهم ثانيا
قد ثبت ان الامر يقتضي الصحة لما مر من ان الصحة موافقة الامر والنهي نقيضه فاقتضى نقيضها وهو
الفساد لوجوب تقابل احكام المتقابلات قلنا لا نسلم ان الامر يقتضيها لغة بل شرعا ونحن نقول
بذلك في النهي فيقتضي الفساد شرعا سلمنا انه يقتضيها لغة ولا نسلم ان النهي نقيضه انما نقيضه عدم الامر
وهو اعم من النهي والاعم لا يستلزم الاخص سلمنا ذلك فلا نسلم انه يجب اختلاف احكام المتقابلات
لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا وجوب الاختلاف فاللازم حينئذ
ان لا يكون مقتضيا للصحة لانه نقيض اقتضاء الصحة وهو اعم من اقتضاء الفساد فلم يلزم في
النهي اقتضاؤه لا يقال اذا سلمتم وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد
لان المراد من الحكم ما يقتضيه النهي من المقتضيات والاثار المترتبة عليه لا ما لا يقتضيه لانا نقول

Copyright King Saud University

واعلم ان الجمع المحلّى الخ والاولى ان يراد صلوح الكلي للجزئيات ويوجّه هذا الصلوح في الجمع المعرف حيث قال بتوجيه يصح معه تناول الجمع لكل فرد ويندفع به عن كلام المولف الاختلاف بانه يقال صلوح اللفظ لا يراد به جميع جزئيات مسماه كما في الرجل او لا ان يراد به جميع جزئيات مسماها استعمل عليه اللفظ تحقيقا كالرجال فان افراده هي جزئيات علما رجل المتصف له لفظ رجال وبعد ... لانه بمنزلة الجمع للفظ يراد في الملك وهذا اشارة الى ما ذكرناه الشيخ رحمه الله في شرحه للفصول والمحقق التفتازاني في حواشي شرح المختصر ومما ذكرنا يظهر ان نحو عشرة من العشرات وانما خرجت بقوله نعم واما بالنظر الى اجزائها التي تركبت العشرة منها من العشرات داخلة فيه الصلوح للجزئيات اذ يصح اطلاقها على كل واحد بعدد الصلوح لعشرة بالنظر الى اجزائها عشرات

عن ما سلمنا وجوب اختلاف احكامها بناء على ان الحكم اعم مما ذكرتم فالمنع بحاله ولا نتجاوزه الى غيره احتج القائلون بالمذهب **الثالث** وهو انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ولهم فيه مقامان اما الاول فتقريره انها **لو صحت الصلاة المنهي عنها** بناء على عدم الواسطة بين الصحة والفساد **لكانت مامورا بها** لعموم **ادلة طلب العبادات** مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة خير موضوع فمن استطاع ان يستكثر فليستكثر رواه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة وما روي عن ابي امامة رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله مرني بعمل وفي رواية مرني بامر ينفعني الله به وفي رواية دلني على عمل ادخل به الجنة قال عليك بالصوم فانه لا عدل له وفي رواية فانه لا مثل له رواه النسائي وابن خزيمة في صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه **فيجتمع النقيضان** لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال واما الثاني فلما استدل به الرابع وسيأتي وايضا لو كان النهي مقتضيا للفساد في غير باب العبادات لكان غسل النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوب وطلاق البدعة والبيع وقت النداء والوطء في زمن الحيض غير مستتبعة لآثارها من زوال النجاسة وحل المذبوحة واحكام الطلاق والملك واحكام الوطء من تكميل المهر والاحلال وغير ذلك لانها منهي عنها واللازم باطل بالاتفاق والجواب ان ما ذكروه من النهي في الصور المذكورة عائد الى امور خارجة ولو سلم فصحتها لدليل من خارج بدليل استدلال السلف على فساد كثير من الانكحة والبيوع وغيرها بمجرد النهي كما تقدم احتج **الرابع** وهو القائل بانه لا يدل على الفساد لغة ولا شرعا بان النهي **لو دل** على الفساد لغة او شرعا **لناقض التصريح بالصحة** لغة او شرعا واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان الشارع لو قال نهيتك عن الربا نهي تحريم ولو فعلت لكان البيع المنهي عنه سببا للملك لصح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع **قلنا** لا نسلم الملازمة اذ **مرجع خلاف الظاهر** ونحن لم ندع الا ان النهي ظاهر في الفساد والتصريح بخلافه قرينة صارفة عن حمله على الظاهر الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرائن احتج اهل المذهب **الخامس** وهم الحنفية بان **النهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الوقت المكروه شرعي** للقطع بان المنهي عنه فيهما انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء **وكل شرعي صحيح** لان المراد بالشرعي المعتبر في الشرع ولا معتبر الا الصحيح **والجواب** ان **الكبرى ممنوعة** لانا لا نسلم ان الشرعي معناه المعتبر في الشرع كما ذكرتم بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا يقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة

الباب الثالث من المقصد الرابع

في مباحث **العموم والخصوص** وما يلحق بهما وفيه اربعة فصول

فصل

العام الكلمة **الدالة دفعة على جميع ما تصلح له بوضع واحد** فقوله الكلمة جنس قريب وفيه تنبيه على ان العموم من عوارض الالفاظ وقوله الدالة دفعة على جميع ما تصلح له يخرج نحو رجال ... لفظ جمع من ... البينة على تعدد ما تطلق الكلمة عليه وتصلح له ويخرج المعهودين ... بالشمول والاحاطة بما يصلح له ويخرج النكرات في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا او عددا غير عدد فان رجلا مثلا يصلح لكل ذكر من بني ادم لكنه لا يدل على كل ذكر دفعة واحدة بل على سبيل البدل وقس عليه رجلين ورجالا وعشرة وعشرات ومنه تعلم عدم ورود نحو عشرة على طرد الحد

Copyright © King Saud University

١١٠

ای صدق الاطلاق فیهما

لا ذکره ابن الحاجب والمراد بالصلوح الصدق في اللغه وقوله بوضع واحد يدخل المشترك وماله حقيقه ومجاز فان لفظ العيون اذا ارید به المبصره دون الفواره والاسد اذا ارید به استغراق السبع دون الشجاع عام لان الشرط انما هو شمول الافراد الحاصله مع وضع واحد ومن عنده ان المشترك عند تجرده عن القرينه وماله حقيقه ومجاز عند قيام القرينه على اراده الجميع من قسم العام لا يكون الحد عنده مع قوله بوضع واحد جامعا وهذا بحث قد وقع فيه الخلاف عند من يحمل المشترك وماله حقيقه ومجاز على جميع معانيهما ان لم يكن بينها تناف فالجويني والغزالي والامدي وغيرهم جعلوهما من قسم العام بناء على ان نسبه المشترك الى معانيه كنسبة العام الى افراده فكما ان العام عند التجرد يستفاد منه جميع الافراد كذلك المشترك عند التجرد يستفاد منه جميع المعاني والرازي وغيره لا يعد ونهما من قسم العام وانما نزل ترك البيان في مقام الاحتمال منزله العموم ولهذا قال بعض الشافعيه ان الايه لم ترد والعموم وانما هذه الزياده من جهة النقله عنهم لما راوهم يقولون باطلاق المشترك على معنييه ظنوا انهم الحقوه بالعام في معنى استغراقه لمدلولاته ووجوب الحمل على جميع معانيه **و**اعلم ان الاتفاق وقع على ان **العموم يوصف به الالفاظ حقيقه** يعني ان كل لفظ يصح شركة الكثيرين في معناه لا فيه يسمى عاما حقيقه اما لو كانت الشركه في الاسم نفسه لا في مفهومه فهو مشترك لا عام فعرف ان عروض العموم للالفاظ باعتبار معانيها **و**اختلفوا في عروضه للمعاني على ثلاثه اقوال القول الاول انه من عوارضها حقيقه فيوصف به **المعاني كذلك** يعني حقيقه كما في الالفاظ فيكون للقدر المشترك بينهما وهو راي ابي بكر الرازي من الحنفيه وحكاه عن مذهبهم واختيار ابن الحاجب ومنهم من ذهب الى انه موضوع لكل من الالفاظ والمعاني بالاشتراك اللفظي وهو في غايه السقوط لما تقرر من ان المجاز اولى من الاشتراك وذلك **كعم المطر والخصب** الناس وعمهم العطا **و**عمهم **الصوت** يعني انه مسموع لهم على جهة الشمول ونحو ذلك كثير وهذا الاطلاق شايع ذايع في لسان اهل اللغه والاصل في الاطلاق الحقيقه **وكالمعاني الكليه** التي يتصورها الانسان كالاجناس والانواع فانها شامله لجزئياتها المتعدده الداخله تحتها **فهو اي العموم شمول امر لمتعدد** سواء كان ذلك الامر لفظا او معنى وان قيل لا نسلم ان العموم حقيقه في شمول امر لمتعدد بل هو حقيقه في شمول الامر المتحد لمتعدد وما ذكرتم من عموم المطر والخصب والاعطا والصوت ليس كذلك لانه بالحقيقه شمول متعدد هو اجزا المطر لمتعدد هو اجزا الارض وكذلك العطا والانعام الخاص بكل واحد من الناس وكذلك الصوت فان الواصل منه الى صماخ زيد غير الواصل منه الى صماخ عمرو والا لزم حلول المعنى الواحد بمحال متعدده وهو محال ولو سلم انه يدرك في محله كما هو راي البعض لزم ان تكون ذات الشمس والقمر عامًا لانه يراهما كل مبصر وبالجمله فان تعلق معنى واحد بمتعدد لا يتصور في المعاني الخارجيه كما بيناه انما يتصور في المعاني الذهنيه كالمعاني الكليه والاصوليون ينكرون وجودها فالجواب ان النزاع ان كان فيما يعتبره اهل اللغه في العموم فقد نبهناك على ما هو شايع عنهم والمنع لمثله مكابره على انهم لا يعتبرون تقييد الامر الموصوف بالعموم بالوحده الحقيقيه بل يكون مطلق الشمول لما يتصف بالوحده العرفيه شمولا للموجودات المتجانسة

قوله الدال

يعني ان هذا اللفظ خرج الموصول الكلي خروج بعضها بلفظ الجميع وبعضها بلفظ دفعه وبعضها بقيد الصلوح فاخراج ما ذكر من الامور بالنظر الى ما اشتمل عليه هذا اللفظ من القيود وليس المراد ان كل واحد من هذه القيود يخرج مجموع هذا اللفظ وبنظرك قدم المولف الاحتراز بالقيد الثاني على الاول والفرق بينهما ان الجميع يصدق مع الشمول على سبيل البدل كما اشار اليه المولف بقوله لكل ذكر بخلاف قوله دفعه ولئن قيد يخرج المعهود بخلاف قوله دفعه قوله يخرج نحو زيد مما سبق معنى مقيد لا نعم دفعه واراد المولف انه خارج بهذا القيد دون قيد الصلوح لتقدم هذا القيد ولم يرد المولف انه خارج بهذا القيد فقط وانه داخل في قيد الصلوح اذ لا يصح ذلك لان المراد صلوح الكلي وزيد ليس كليا واعلم ان خروج نحو زيد بما ذكرنا انما هو بالنظر الى دلالته على معناه الشخصي واما بالنظر الى ان معناه ذو اجزا فخروجه بقيد الصلوح فقط لانه دال على جميع تلك الاجزا دفعه كذا لانه عشره على اجزايها لكنه لا يصلح لها صلوح الكلي لجزئياته بل صلوح الكل للاجزا وسيتضح كل المراد عنه قول المولف ومنه نعم وورود نحو عشره

قوله جنس قريب

فهو اقرب من اللفظ في حد الجلحيي ومن قول ابن الحاجب ما دل الخ ولعله يحمل في الكلمه الموصول مع صلته فلا يرد ما اورده ابن الحاجب على حد الغزالي حيث قال اللفظ الواحد الخ من انه ليس بجامع لخروج الموصول مع صلته لانه ليس بلفظ واحد واجاب عن ذلك في شرح المختصر باجوبه تركناها خشية التطويل

منزلة واحد لاشتراكها في الماهية من حيث هي وان كان في متعارف الاصوليين ورد السؤال وكان
الراجح قول الاكثرين القول الثاني ما افاده قوله **وقيل مجازا** يعني ان العموم ليس من عوارض المعاني
حقيقة ولكنه من عوارضها مجازا فوصفها به على جهة المجاز وهو قول اكثر الاصوليين وذلك لعدم
الاطراد فيه بدليل معاني الاعلام كلها فانها لا توصف بالعموم حقيقة ولا مجازا ولو كان حقيقة لكان مطردا
وهو منقوض بالاعلام انفسها فانها ايضا لا توصف به حقيقة ولا مجازا والحق اطراده في محل النزاع وثبوت
اتصاف الامر الواحد الشامل لمتعدد لفظا كان او معنى بالعموم اما حقيقة واما مجازا على اختلاف
الروايتين القول الثالث قوله **وقيل لا يصح ايهما** فلا توصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازا وهو
قول شذوذ من ضعفاء الاصول وهو في غاية السقوط اذا عرفت ذلك فهو عند اهل القولين الاخيرين اسم
اللفظ لما يصلح له والاقرب انه في اللغة للامرين وفي الاصطلاح للالفاظ لا غير مسئلة واختلف
في الصيغ التي تستعمل في العموم مثل **اسماء الشروط والاستفهام** نحو من وما واي ومتى فيهما ومهما واينما في الشرط
والموصولات نحو من وما واي والذي **وكل ونحوها** كجميع سواء كانت مثبتة او منفية الا ان دخول السلب
عليها يفيد سلب العموم المستفاد منها **والنكرة في سياق النفي** او ما في معناه كالاستفهام والنهي نحو
هل من احد عندك ولا تطع منهم آثما او كفورا فالمختار وعليه الجمهور انها **للعموم حقيقة** لغوية
واستعمالها في غيره على جهة المجاز **وقيل انها للعموم في الامر والنهي لا غير والوقف في الاخبار** كالوعد
والوعيد حكاه ابو بكر الرازي عن الكرخي ثم قال وربما ظن ان ذلك مذهب ابي حنيفة لانه كان لا يقطع
بوعيد اهل الكبائر من المسلمين ويجوز ان يعفو الله عنهم في الدار الآخرة **وقيل هي موضوعة للخصوص**
واستعمالها في العموم على جهة المجاز وهو قول المرجئة **وقيل مشتركة** بينهما فلا يستفاد منها احدهما
الا بقرينة وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في احدى الروايتين عنه وبعض الاصوليين **وقيل بالوقف**
وهو مذهب الاشعري في رواية والآمدي والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم والوقف اما على معنى انا
لا ندري اوضع للعموم والخصوص صيغة ام لا واما على معنى انا نعلم انها وضعت صيغة تستعمل فيهما
ولكنا لا ندري اهي حقيقة في العموم وحده او في الخصوص وحده او فيهما معا ام مجاز **لنا السابق**
من الاطلاق فانه اذا قيل لا تضرب احدا او لا تشتم رجلا وغيرها فهم العموم من ذات الصيغة قطعا والتبادر
دليل الحقيقة فثبت ان للعموم صيغة وهي ما ذكرناه باله سيرا **ولنا ايضا استدلال العلماء بالاكثر**
فانا نقطع انهم لم يزالوا يستدلون بمثل والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة يوصيكم الله في اولادكم على وجه العموم شائعا ذائعا من غير انكار من احد وكاحتجاج عمر
على ابي بكر في قصة قتاله مانعي الزكوة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فمن قال لا اله الا الله عصم مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله تعالى فقال ابو بكر والله لاقاتلن
من فرق بين الصلوة والزكوة فان الزكوة حق المال اخرجه الجماعة الا ابن ماجه واللفظ للبخاري ولم ينكر على
عمر احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى التعلق بالاستثناء فدل على انهم فهموا منه عموم وجوب القتال فيمن لم
يقولوا لا اله الا الله وعموم العصمة بعد الا ما اخرجه الاستثناء وكاحتجاج ابي بكر بقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش رواه احمد والنسائي والطبراني ولم ينكر عليه احد مع ان مقام الحجاج مظنة الانكار

فائدة

عليه بان الاجماع السكوتي لا ينتهض في الاصول وبان ذلك انما فهم بالقرائن فهي مثل السارق والسارقة
ترتب الحكم على الوصف المشعر بعليته او العلم بانه تمهيد قاعدة كما رجم ماعزا فعلم العموم لانه شارع ادلا
عموم لله تعالى او قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او غير ذلك وعليه نقض واجيب بان شياعه
وعدم انكاره في مقامات المحاجة يقتضي عادة القطع بتحقق الاجماع ولو سلم فالمطلوب دلالة اللفظ وهي
مما يكتفى فيه بالظن ولذلك قبلت فيه اخبار الآحاد وبان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم
ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن وان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد
الاستعمال والتحقيق ان التجوز لا ينافي الظهور وما ذكروه من التأويلات عناد للقطع بان العموم
ومثل قوله تعالى حكاية عن اليهود ما انزل الله على بشر من شيء انما فهم من الصيغة لا من امر خارج احتج
الاول وهو القائل بالعموم في الامر والنهي والوقف في الاخبار **لو لم تكن صيغتهما** اي الامر والنهي **للعموم
لم يكن التكليف عاما** لكن الاجماع منعقد على ان التكليف عام من المكلفين والتكليف انما يتصور
بالامر والنهي **قلنا ثبت التعميم** لصيغ العموم في نوعي الكلام من الخبر والانشاء **بما ذكرنا** من الادلة
على ان العلامة في شرحه لمختصر المنتهى ادعى انعقاد الاجماع على تكليف جميع المكلفين بمعرفة اخبار
الوعد والوعيد ونحوها اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات فلا وجه
للفرق حينئذ لتساوي الامر والنهي والخبر في عموم التكليف احتج **الثاني** وهو القائل بالخصوص
الخصوص متيقن لانها ان كانت له فهو المراد وان كانت للعموم فهو داخل في المراد بخلاف العموم
فانه مشكوك فيه لجواز ان تكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا في المراد **فكان**
جعله حقيقة للخصوص المتيقن **اولى** من جعله حقيقة للعموم المشكوك فيه **قلنا** ما ذكرتم
اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل كما سبق ولو سلم فهو معارض بان
العموم احوط فيكون اولى لانه ان كان للعموم فالحمل على الخصوص لا يحصل المراد وان كان
للخصوص فالحمل على العموم يحصل المراد وزيادة **والاشتراك والوقف تقدما** اي تقدمت شبهة كل منهما
وجوابها في فصل الامر اما تقرير شبهة الاشتراك على نحو ما تقدم فبان يقال ان هذه الصيغ
اطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما
وهو معنى الاشتراك وتقرير الجواب ان حمله على المجاز في احدهما اولى من حمله على الاشتراك
لما سبق من رجحان المجاز واما تقرير شبهة الوقف فبانه لو ثبتت هذه الصيغ لشيء من العموم
والخصوص لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول
لا دخل له في اللغة كما سبق والنقلي ان كان احاديا لم يفد لان المسئلة اصولية مطلوب فيها العلم
والآحاد لا تفيد الا الظن والمتواتر لم يوجد والا لما وقع فيه اختلاف لقضاء العادة بامتناع
ان لا يطلع عليه المجتهدون في الطلب وتقرير جوابها بان يقال ثبت كونها للعموم بما تقدم من دليل
التبادر واستدلال العلماء على ان الموضوعات اللغوية مما يثبت بالآحاد بالاتفاق اذ لا فرق
وذلك والقائلون بان العموم له صيغة لم ينقل عنهم خلاف في ان ما سبق ذكره من الالفاظ للعموم
الا في الذي والتي ونحوهما من الموصولات فانه نقل عن ابي هاشم وابي الحسين والرازي ان ذلك

وهذا من اثبات اللغة بالترجيح لكن يصح الاحتجاج بمعارضة ... قاطع فقط والله اعلم

Copyright © King Saud University

كاسم الجنس والجمع المعرفين باللام الجنسية والظاهر انه نقل غير صحيح لانه لم يوجد في كتبهم
كالمعتمد والمحصول واختلفوا في الالفاظ وقد بين الخلاف فيها بقوله وكذلك اسم الجنس دخل
عليه اللام مشارا بها الى الجنس نفسه من حيث الوجود على الاطلاق يعني ان اسم الجنس الداخل عليه
اللام الموصوفة كما سبق ذكره من الالفاظ في كونها للعموم حقيقة فقوله مشارا بها الى الجنس نفسه يخرج لام العهد
الخارجي لان الاشارة بها الى حصة معينة من الجنس الذي دخلت عليه فردا كانت او افرادا وقوله من
حيث الوجود يخرج لام الحقيقة والطبيعة لان الاشارة بها الى الجنس نفسه لا من حيث وجوده في ضمن
الافراد بل من حيث هو كما في المعرفات ونحو قولنا الرجل خير من المراة نريد ان جنس الرجل خير من جنس المراة
ولا يلزم منه الا تكون امراة خيرا من رجل لجواز ان تكون حصة الرجل الحاصل في ضمن كل فرد منه خيرا من
جنس المراة الحاصل في ضمن كل فرد منها مع كون خصوصية افراد منها خيرا من خصوصية افراد منه كما
رضي الله عنها وقوله على الاطلاق يخرج لام العهد الذهني فانها فيه مشار بها الى الجنس نفسه من حيث
وجوده لا في ضمن اي فرد على الاطلاق بل في ضمن فرد غير معين وذلك الفرد المندرج تحته باعتبار
مطابقته للماهية معلوم عند المتكلم والسامع فلم يعهد بهذا الاعتبار فسمي معهودا ذهنيا ثم انهم
اتفقوا على ان العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية ومع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق وهو
ما اردناه من العموم وعليه جمهور الاصوليين من غير فرق بين ما يتميز واحده بالوحدة او بالتاء وما
لم يكن كذلك للتبادر للعموم منه عند الاطلاق ولهذا وقع الاتفاق على ان المعهود الذهني مفتقر
الى القرينة بخلاف الاستغراق واستدلال العلماء كما ذكرناه في السارق والسارقة والزانية والزاني
وكاحتجاجهم بحديث مسلم وابي داود وغيرهما الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير
بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا
كيف شئتم وشاع وذاع ولم ينكره احد وصحة الاستثناء فانه جاز في هذه الصيغة نحو ان الانسان
والاجماع والاستثناء يخرج ما يجب اندراجه فلزم من ذلك ان الافراد كلها واجبة الدخول وهو
معنى العموم وقيل هو للعموم ان لم يتميز الواحد منه بالوحدة سواء تميز واحده بالتاء كالبر والشعير
والتمر او لم يتميز بشيء منهما كالذهب والفضة والملح والعسل والماء وهذا مذهب الغزالي اما اذا تميز
واحده بالوحدة كالدينار والرجل والرغيف فلا يحمل على العموم الا بقرينة كالشعير في قولهم الدينار
افضل من الدرهم والتفضيل في نحو لا نفضل الرجل بالمراة وفيه ان الظاهر من نحو النفس بالنفس
والعين بالعين والاذن بالاذن والسن بالسن ان العموم فهم من نفس الصيغة لا من امر خارج
والمتناول متعسف وقيل هو للعموم ان تميز واحده بالتاء اما اذا لم يتميز واحده بها فلا يفيد
عموما سواء تميز بالوحدة اولا وهذا قول الجويني وهو بعيد جدا ولهذا اتؤول بمثل كلام الغزالي وقيل
ان اسم الجنس المعرف باللام لا يفيد عموما اصلا بل هو للجنس الصادق ببعض الافراد كما في لبست
الثوب وشربت الماء وهو مذهب ابي هاشم والرازي وابي الحسين البصري لانه اي الصادق بالبعض
هو المتيقن والجمع مشكوك فيه فوجب الحمل على المتيقن لا على المشكوك الا ان تقوم قرينة على كونه
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فان الاستثناء فيه قرينة ارادة العموم وهو اي الاحتجاج المذكور

في اللغة وقد تقرر ان اللغة انما تثبت بالتوقيف لا بالترجيح فاما المضاف فنسبه الى الحرمين والمختار
انه يفيد العموم مطلقا وفاقا لابن الحاجب والسبكي وغيرهما وقد اخذ قولا لابن عباس واحمد بن حنبل
والمرتضى وابي العباس الحسني رحمهم الله تعالى من قولهم فيمن قال زوجتي طالق وله زوجات انهن يطلقن
جميعا وما ذاك الا لان الجنس المضاف يعم بل قد قيل ان عموم المضاف اقوى من عموم المحلى باللام
بدليل ان الرازي وهو ممن نفى عموم المحلى باللام صرح في المحصول بان الامر المضاف في قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره عام في كل امر ومما يدل على عمومه قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام فانه عام لجميع
ليالي الصيام قطعا ومنها احتجاجهم على اباحة السمك الطافي بحديث والحل ميتته ولم ينكر عليهم الاحتجاج
بذلك وانما عدل اصحابنا الى تخصيص العموم بحديث جابر مرفوعا ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما
مات وطفا فلا تاكلوه رواه ابو داود وابن ماجه والبيهقي في سننهم ومن الناس من فصل فذهب الى انه
لا عموم في المضاف الذي يتميز واحده بالوحدة محتجا بان من قال زوجتي طالق وعبدي حر وله زوجات
وعبيد لم يطلق ولم يعتق الا فرد منه عند الاكثر بخلاف الامير واخذه بالوحدة سواء تميز بالتاء كنخل
العراق او لم يتميز بشيء منهما كخوما المطر وريت الشام وجعله قولا للقائلين بعدم طلاق جميع الزوجات
وعتق جميع العبيد في المثالين ولا يخفى على ذي مسكة ان ذلك لا يصلح ماخذا وانما قالوه للعرف
كما اقتضاه ومثل ذلك يبنى على الاعراف والالتزام فيمن قال الطلاق يلزمني ان فعلت كذا ثم حنث
وقوع الثلاث عند اهل الثلاث وطلاق جميع الزوجات ان كان له زوجات عند الجميع لكونه
اسم جنس محلى باللام لكنه خولف فيه الاصل اتباعا للعرف الطارئ ومن الصيغ المختلف في كونها
للعموم الجمع المعرف باللام الموصوفة او الاضافة نحو قد افلح المؤمنون يوصيكم الله في اولادكم
ومثله اسم الجمع كما مر ان ابا بكر احتج على الانصار بالائمة من قريش
لتبادره الى الذهن عند الاطلاق ويشهد لذلك احتجاج الحاكم على الانصار بالائمة من قريش
ولم ينكر عليه بل ادعوا لها الانتقاد ولو لم يكن للعموم لم يتم حجته عليهم لانك اذا قلت بعض
الائمة من قريش لم يلزم منه الا يكون من غيرهم امام وقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان
ابني من اهلي فهم عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى واهلك انه داخل حتى اجابه تعالى بانه ليس من
اهلك وقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية لما فهم ابراهيم عليه الصلاة والسلام منه العموم قال ان
فيها لوطا فاجابته الملائكة عليهم السلام بتخصيص لوط واهله الا امراته من العموم وقوله صلى الله عليه واله وسلم
فيمن قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد اصاب كل عبد صالح في السموات والارض وغير
ذلك كثير ولصحة الاستثناء كما تقدم وقيل انه يفيد العموم اذا لم يحتمل عهدا وهو اختيار الحسني
وذلك للتردد معه اي مع احتمال العهد بين العموم والخصوص حتى تقوم قرينة على احدهما
وهو اي التردد ممنوع بل المتبادر منه العموم كما بيناه وقيل انه لا يفيد العموم بل هو
للجنس كذلك اي الصادق ببعض الافراد من الجماعات وهو مذهب ابي هاشم كما في تزوجت النساء
وملكت العبيد ما لم تقم قرينة على العموم وعليه ما سبق واعلم ان المحلى بلام الاستغراق والمعرف
بالاضافة من اسم الجنس والجمع سواء في شمول الافراد كلها عند اكثر القائلين بافادتها العموم كما دل عليه

يعني العهد الذهني المذكور في التمهيد

يعني لكونها مشارا بها الى الجنس نفسه من حيث الوجود على الاطلاق ...

Copyright King Saud University

الاستغراق وصرح به ايمة التفسير في كل ما وقع منه في التنزيل كقولهم في والله يحب المحسنين اي يرحم
لتناول كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما
يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما لا تخاصم عن خائن قط ولهذا صح بلا
خلاف جائني القوم او العلماء الا زيد امتناع ولكن جائني كل جماعة من العلماء الا زيد اعلى الاستثناء
المتصل ومثله الواقع في سياق النفي مما ثم جنس او جمع منكرين عند الاكثرين نحو لا رجل في الدار
ولا رجال في الدار وذهب الاقل الى ان استغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف او بغيره اشمل
من استغراق الجمع بدليل صحة لا رجال في الدار وفيها رجل او رجلان دون لا رجل وعورض بانه
يصح ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان او رجال كما يصح ان يقال ليس فيها رجال بل رجل او رجلان
والتحقيق ان النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام ظاهرة في الاستغراق وتحتمل عدمه احتمالا
مرجوحا مفتقرا الى القرينة نحو ما جائني رجل بل رجلان فانه مع القرينة وهي قولنا بل رجلان تحقق
عدم الاستغراق هنا ان لم تكن مع من ظاهرة او مقدرة نحو لا رجل في الدار فهو نص في الاستغراق
ولكن نصوصيته لا رجل في استغراق افراد مدلوله فلا يخرج عنه شيء من الاحاد بغير الاستثناء لان
الاستثناء لا يقدح في كون اللفظ نصا بدليل جريانه في اسماء العدد مع كونها نصا في معانيها ونصوصيته
لا رجال في استغراق افراد مدلوله فلا يخرج عنه شيء من الجماعات بغير الاستثناء واما استغراق
الاحاد فدل عليه بالظهور لا بالنصوصية ولذلك صح لا رجال في الدار بل رجل او رجلان وصح ما
في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف لا رجل واما ما روي عن ابن عباس من ان الكتاب اكثر
من الكتب وما ذكره صاحب الكشاف من ان الملك اكثر من الملائكة فناظر الى ان المفرد المعرف بلام
الجنس او الاضافة صالح لان يراد به الجنس الى ان يحاط به اي يراد كل واحد منه بحيث لا يخرج
من احاده شيء وان يراد بعضه الى الواحد لان معناه الاصلي اعني الجنسية المطلقة باق مع ارادة
والجمع المعرف بذلك صالح لان يراد به جميع الجنس اي كل واحد واحد من افراده وان يراد بعضه
ولكن لا الى الاثنين والواحد اذ لا يبقى مع ارادة ذلك معناه الاصلي اعني جنسية الجمع المطلقة اولا
ان الاستغراق في المفرد انما هو يتناول كل واحد من افراده والحكم منسوب اليه لكونه منسوبا الى
كل جمع جمع وان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزما لثبوتها لكل واحد منها فهم منه ذلك
ثبوته لكل واحد كقولك جائني الرجال والا كانت الاحاد بما فيه على الاحتمال كقولك وهذه العظام
وهذا انما هو بالنظر الى مراعاة الجمعية فيه والا فان العلماء المحققين يقررون ان الجمع المستغرق
يتناول كل واحد من غير تفرقة بين جائني الرجال وهذه العظام فيكون كالمفرد في استغراقه
كانه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية **لا الجمع المنكر** فانه لا يفيد العموم عند الجمهور
خلافا لابي علي الجبائي والحاكم والمراد به جمع الكثرة واما المرتقد بها الظهور ان هذا الخلاف
لا يتصور في جمع القلة لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها بالاتفاق ولان شبهة المخالف لا تنهض فيه
كما لا يخفى وذلك **لانه في الجموع كرجل في الوحدان** اذ لا شك في ان رجالا صالح لكل جماعة على سبيل
البدل كما ان رجلا صالح لكل واحد على سبيل البدل ورجل ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان

فيجب الا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من الجماعات **ولنحمله بعشرة له عندي عشرة الا ثلاثة** لانه اقل الجمع
ولو كان ظاهرا في العموم لما صح تفسيره باقل الجمع لانه بعض المفسر به ظاهرا لا كله لا يقال العدول
عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهو استحالة ان يكون له عنده جميع عبيد الدنيا لانه يقال معنى
العموم جميع عبيده كما في قولك عندي العبيد ولا قرينة تنفي ذلك **قيل** في الاحتجاج للمخالف **صحت
اطلاقه على كل جمع** من الجموع ومنها الجمع المستغرق **والحمل على الجميع** اي الجمع المستغرق **حمل له
على كل الحقائق** اي على كل واحد من الجماعات التي هي حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لا بمعنى
الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظي فلا اعتراض بانه لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع
فهو حقيقة فيه لا في كل فرد بخصوصه حتى يكون هناك حقائق واذا كان كذلك فهو اولى **قلنا**
في الجواب عليه **بل** الجمع المنكر صالح لكل مرتبة من مراتب الجموع والاول مرتبة من مراتبه وحده من
سائر المراتب والحمل عليه متيقن وعلى غيره مشكوك **و الحمل على المتيقن اولى** من الحمل على المشكوك فيه
و قلنا **ايضا** في الجواب عليه **الجميع** المستغرق **فرد مما وضع له** لان رجالا مثلا
موضوع للقدر المشترك بين الجموع والجميع واحد من الجموع فهو جزئي من جزئياته وشأن العام
ان يراد به جميع الجزئيات وهذا لم يرد به الا جزئي واحد **فلا عموم** فيه اصلا **و** اختلف في اقل
الجمع والراجح في صيغ الجمع لا لفظ الجمع والجماعة والجمهور على ان **اقله ثلاثة لا اثنان** لمعنى انه يسبق
الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة ما فوق الاثنين وذلك دليل على انها حقيقة فيه
وقيل ان اقله **اثنان** وهو مروي عن مالك واكثر اهل الظاهر واليه ذهب الباقلاني والاستاذ
من الشافعية **لقوله تعالى فان كان له اخوة** والمراد بهما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في
الاطلاق الحقيقة **قلنا** لو كان حقيقة لتبادر الى الافهام اهل اللغة فكان لا ينكر ابن عباس
على عثمان ولا يعدل عثمان الى التاويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع وهما من اهل اللغة وفصحاء
العرب وذلك فيما رواه ابن حزم والبيهقي وابن عبد البر والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس
انه دخل على عثمان فقال له ان الاخوين لا يردان الام الى السدس فانما قال الله تعالى فان كان له اخوة
والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي فثبت انه
مجاز لتبادر غيره لا حقيقة لا تبادره فيه **و** هو اعني استعمال صيغة الجمع في الاثنين مجازا
جائز على المختار وقيل انه غير جائز **و** نحو **قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة** وهو **معارض
بقول زيد** بن ثابت فيما رواه الحاكم في المستدرك عنه انه كان يقول الاخوة في كلام العرب اخوان
فصاعدا وروي نحوه عن عمر والتوفيق بين قوليهما ان ابن عباس اراد ليس الاخوان اخوة على
جهة الحقيقة وزيد بن ثابت اثبت ذلك على جهة المجاز احتجوا ايضا بانه لو صح لاثنين لصح ان
يقال جائني رجلان عالمون ورجال عالمان فيجعل عالمون في الاول ورجال في الثاني لاثنين **و** اجيب
بمنع الملازمة مستندا بان **امتناع رجلان عالمون** ورجال عالمان انما **لمراعاة الصورة** فلا ينعت
المثنى بصورة الجمع ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما لشيء واحد
قيل لو روعيت الصورة لما نعت وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف

Copyright © King Saud University

اقتوا به دون المفرد بعض

المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع نحو جاء زيد وعمرو وبكر العالمون لا العالمان وجاء
زيد وعمرو العالمان لا العالمون وهو مع انه كلام على الشاهد مدفوع بما تقرر عندهم من ان الجمع يجري
الجمع كالجمع بلفظ الجمع فمعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته ومعاطف المفردين بمنزلة
التثنية وفي صورتها اولانه اي استعمال صيغة الجمع للاثنين مجاز فلا يطرد في كل شيء لما عرفت من
ان المجاز لا يجب اطراده قيل وتصدق صيغة الجمع في الواحد مجازا ايضا وهو قول الجويني وابن
الصحيح استعمالها فيه نحو قول القائل أتتبرجين للرجال فيمن برزت لرجل واحد لاستواء الواحد والجمع
في كرهه التبرج له وقيل لا تصدق صيغة الجمع عليه حقيقة ولا مجازا والجمع فيما ذكر من المثال هو على
بابه لان من برزت لرجل برزت لغيره عادة على ان جمع الكثرة تستعمل لمجرد الجمعية والجنسية فيقال
فلان حسن الثياب في معنى حسن الثوب وكثير عندك من الثوب والثياب صرح به الرضي رحمه الله تعالى في
شرح الشافية وما نحن فيه من هذا القبيل مسئلة اختلف في مثل قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة هل يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك او يقتضي اخذ صدقة واحدة
من نوع واحد فذهب الاكثرون الى انه عام في كل نوع من الانواع فيقتضي اخذ الصدقة من كل
واحد منها وذهب الكرخي وابن الحاجب الى الثاني فيكفي اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال احتج
الاكثرون بما اشار اليه بقوله لانه جمع مضاف وقد تقرر انه من صيغ العموم فكانه قيل خذ من كل مال
صدقة وكما انه لا يكفي في امتثال الامر فيما مثلناه اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال كذلك لا
يكفي في محل النزاع واجيب بمنع مساواته خذ من كل مال لخذ من اموالهم فان كلا للتفصيل بخلاف
الاموال واموالهم ولذلك فرق بين قول القائل للرجال او للجبيرين علي درهم وبين قوله لكل رجل او لكل واحد
لي علي درهم ورد بان الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قوله الرجال
عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل واخرى بكل واحد واحد فيكون كالمفرد في الاستغراق
والمعنى الثاني اكثر من الاول نص عليه السيد الشريف فيجب الحمل على الاكثر الا لقرينة كمثال الاقرار الرجال سعد
قد تقوم بينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال او نعم لكن
مثل فلان يركب الخيل وما هنا لا يحدثني الرجال فلهذا اعترف بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي
درهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين ويحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد او
لاحد من العباد قيل في الاحتجاج للمخالف انه يصدق اذا اخذ من جملة اموالهم صدقة واحدة انه اخذ
منها صدقة واذا صدق انه اخذ منها صدقة فقد امتثل ما امر به قلنا ما ذكرتم ممنوع لانه
هو عين النزاع فلا نسلم انه يصدق انه اخذ من اموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بقضية العموم اخذ
من كل مال صدقة قيل في الاحتجاج له ثانيا لو عم لوجب من كل فرد واللازم باطل اما الملازمة فلانه
على ان كل دينار وكل درهم مال واما بطلان اللازم فللاجماع على انه لا يجب اخذ الصدقة من كل فرد من
افراد المال واذا المراد لم يجب من كل نوع اذ لا مقتضي له الا العموم من الخطاب قلنا قضية العموم
بحكم اللغة يقتضي ذلك لكنه لم يجب للعرف والاجماع يعني ان العرف والاجماع عارضا العام في بعض
متناولاته التي هي الافراد ولا نعلم ان ذلك يستلزم المعارضة في البعض الاخر وهو الانواع

فيكون ذلك العموم مخصوصا بما ذكرنا والله اعلم

فيه والتحقيق ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد قد يراد به الواحد من الافراد فيكون معنى الجمع المعرف
باللام او الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معنى الجمع جميع الانواع كالاموال والعلوم
والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثاني فيكون التعويل فيه على القرائن وقد دل العرف واتفق الاجماع
على ان المراد في مثل خذ من اموالهم الانواع لا الافراد مسئلة في بيان حكم الخطاب الوارد على
سبب سؤال كان او غيره وتفصيل الكلام فيما سببه السؤال ان الجواب اما ان يكون مستقلا بنفسه
بحيث لو ابتدئ به كان كلاما تاما مفيدا او غير مستقل فالثاني تابع للسؤال في عمومه بالاتفاق وفي خصوصه
على المختار اما العموم فكما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب
اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن فان السؤال لما كان غير مختص باحد تبعه الجواب في العموم واما الخصوص
فكما لو سأله سائل وقال توضأت بماء البحر فقال له يجزيك فهذا وامثاله لا يحمل على التعميم في حق الغير خلافا
للشافعي رضي الله عنه مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
في المقال وهذا كما قال فيه الغزالي رحمه الله تعالى بقدر عموم بالوهم المجرد لان الحكم على ذلك الشخص
لعله كان لمعنى يختص به كتخصيص ابي بردة في الاضحية بجذع من المعز وتخصيص خزيمة بقبول شهادته
وحده ولو قدر معنى جالب للحكم يوجد في غيره فالتعميم بالعلة لا بالنص على ما هو رأي من يدعي عمومه
واما الاول وهو كون جواب السؤال مستقلا بنفسه فلا يخلو اما ان يكون مساويا او اخص او اعم
فان كان مساويا فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لو لم يكن مستقلا مثال الاول ان يقال سائل وقع

اعتبار العموم

جامعت في نهار رمضان ماذا علي فيقال له عليك كفارة كالظهار ومثال الثاني ان يقول ما على من
جامع في نهار رمضان فيقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار وهذا متفق عليه والاول
فيه خلاف الشافعي كما تقدم وان كان الجواب اخص فالحكم فيه كالحكم فيما لو لم يكن الجواب مستقلا مع
كون السؤال عاما فلا يتعدى محل التخصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ كما مر بل الخصوص
هنا اولى منه هناك لانه عدل هنا بالجواب عن مطابقة سؤال السائل مع دعاء الحاجة الى المطابقة
بخلافه هناك لتطابق السؤال والجواب وان كان الجواب اعم فحكمه العموم وقد بينه بقوله وورود
العام على سبب خاص لا يمنع عمومه عند الاكثرين ونقل خلافه عن مالك والشافعي والمزني وابي ثور وسواء
كان ذلك السبب سؤالا ام لا مثال الاول حديث ابي داود والترمذي عن ابي سعيد الخدري قيل يا رسول
الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب فقال ان الماء لا ينجسه شيء
ومثال الثاني ما روى البيهقي عن ابن عباس وعائشة ان شاة لميمونة ماتت فقال النبي صلى الله عليه
وآله وسلم هلا استمتعتم باهابها قالوا انها ميتة فقال ان دباغ الاديم طهوره ورواه الدارقطني مسندا
من حديث يعقوب عن عطاء عن ابيه علي بن عباس وقال لا نعلم رواه عن يعقوب الا شعبة انتهى
احتج الجمهور لمذهب الاول بقوله لاعتباره اي لاعتبار السلف من الصحابة ومن بعدهم العموم
مع ابتنائه على اسباب خاصة من غير نكير من احد ولو كان السبب الخاص مسقطا للعموم لكان اجماع
الامة على التعميم على خلاف الدليل وهو باطل وذلك في ايات السرقة واللعان والظهار اما اية
السرقة فقال الكلبي انها نزلت في طعمة بن ابيرق سارق الدرع ذكره الواحدي وقيل انها نزلت في سرقة المجن

Copyright ... University

وقيل في سرقة رداء صفوان وآية الظهار فانها نزلت في خولة وقيل في جويلة بنت ثعلبة حين ظاهر منها زوجها اوس بن الصامت وآية اللعان فانها نزلت في هلال بن امية وقصتها مشهورة **وغيرها** مثل قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة فانها نزلت في عناق والى مرثد الغنوي لما استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في نكاح عناق وكانت خليلة له في الجاهلية رواه ابو داود والترمذي والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده والثاني قوله **ولان التمسك بالعام ولا ينافيه السبب** الخاص **قطعا** لانه لا معارضة بينهما واحتج الاول بوجهين وتقرير الاول انه لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه بعض الافراد فحكمه حكم سائرها فيجوز الحكم بعدم ظهوره فيه بنضاعة وبطلانه قطعي ومتفق عليه والجواب بمنع الملازمة **و** حينئذ **لا يلزم جواز تخصيص الاسباب** المعينة كبئر بضاعة فانها من بين ما يتناوله العموم مختص بالمنع عن الاخراج **للقطع بدخولها** في الارادة ولا يبعد ان يدل دليل على ارادة خاص مصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه وتقرير الثاني بان يقال لو عم الخطاب العام مع السبب الخاص لكان نسبته الى السبب الخاص وغيره سواء فلا يكون لنقله فائدة ولو لم يكن فيه فائدة لما اتفق عليه لكن التالي باطل فالمقدم مثله والجواب بمنع الملازمة **و** حينئذ **لا** يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاء الفائدة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها على الاطلاق **فانها منع تخصيصها ومعرفتها** يعني ان الفائدة غير ما ذكره من ابطال العموم مثل منع تخصيص الاسباب فلا يجوز اخراجها عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة الاسباب والسير والقصص فانها تطلب لذاتها وربما افادت معرفتها الوثوق بصحتها ولهذا قال العز الى ان ابا حنيفة لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة وسعد بن ابي وقاص فاخرج السبب عن العموم والتحقيق ان السبب المعين قطعي الدخول فلا يجوز اخراجه عن العموم بالاجتهاد واما نوع السبب فليس دخوله قطعيا فيجوز اخراجه عن العموم وقد حمل كلام ابي حنيفة على هذا لانه لم يقل بخروج وليدة زمعة بعينها وانما اخرج نوع الامة المستفرشة والحق ان ابا حنيفة يقول انما ثبت فراشها ولحقه زمعة بالدعوة ولا تكون الامة مستفرشة الا بها لا بالوطء وحينئذ لم يخرج نوع السبب ولا شخصه اصلا ويؤيد هذا التأويل انه جاء في بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش ابي اقر به ابي والله اعلم

مسئلة اختلف في اللفظ العام اذا قصد به المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم هل يبقى على عمومه ام لا والمختار وعليه الجمهور ان **تضمنه مدحا او ذما لا يقدح في عمومه لعدم التنافي** بين المدح والذم وبين التعميم لان قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم واللفظ عام بصيغته وضعا فوجب التعميم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض ونقل عن الشافعي رحمه الله المنع من عمومه حتى انه منع من التمسك بقوله تعالى والذين يكنزون الآية في وجوب زكاة الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا في الكلام وانما سيق الكلام للذم لا لايجاب الزكاة في كل ذهب وفضة وقد **قيل** في الاحتجاج له انما **سيق** الكلام للمدح والذم بلفظ العموم قصدا **للمبالغة فيها وذكر العام بلا تعميم ابلغ** اي ادخل في المبالغة في المدح والذم **قلنا** لا نسلم ذلك بل العموم

ادخل فيها فان المكلف اذا علم ان كل فاجر في الجحيم وان كل كانز للذهب والفضة مبشر بالعذاب الاليم احجم عن ارتكاب المعاصي وحافظ على واجب الانفاق بخلاف ما لو اعتقد ان بعضهم يخرج ذلك فالتعميم وان لم يكن ادخل فيها **فلا ينافي** بين التعميم وبين المبالغة حتى يكون القصد اليها مستلزما لنفي العموم بل غاية الامر ان المبالغة تحصل بكل منهما وان كان التعميم ادخل والتحقيق ان قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم بل لا يبعد ان يكون العموم ابلغ في قصدها كما بيناه واما في غير مقام الحث والزجر فانهما قد يتنافيان كما في ضربت الناس كلهم فانه اذا حمل على ظاهره من العموم فاتت المبالغة لانها انما حصلت من تنزيل ضرب بعض الناس منزلة ضرب الكل

مسئلة اختلف فيما اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم **مثل** قول ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم **نهى** عن بيع الحصاة **و**عن **بيع الغرر** رواه مسلم **و** قول جابر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم **قضى بالشفعة للجار** رواه النسائي فذهب الامام يحيى واكثر الاصوليين الى انه لا يعم والاقلون الى انه يعم وهو المختار فالغرر المذكور **يعم** جميع افراد **الغرر و** الجار المذكور يعم جميع افراد **الجوار** وذلك **لعدالة الراوي ومعرفته** يعني ان صيغة العموم صدرت من عدل عارف باللغة فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم وهي الغرر والجوار لكونهما معرفين بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لا يشك في عمومها او غلب على ظنه عمومها اذ العدل المتقي يمنعه عن ايقاع الناس في ورطة الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه واذا ظن صدق الراوي فيما نقله عنه عليه السلام وجب اتباعه بالاتفاق **قيل** في الاحتجاج للاكثرين **الاحتجاج انما هو بالمحكي** لا بنفس الحكاية **والمحكي يحتمل الخصوص** فيحتمل في الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن غرر خاص وقضى بالشفعة في جوار خاص فظن الراوي عموم الحكم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهمها عامة فنقل الحكم على اجتهاده او توهمه **قلنا** هذه الاحتمالات **خلاف الظاهر** لما مر من عدالة الراوي ومعرفته بالعربية ولو تركت الظواهر للاحتمال لادى الى ترك كل ظاهر لان الاحتمال من ضروراتها

مسئلة اختلف في فعل المساواة الواقع في سياق النفي **مثل** قوله تعالى **لا يستوي** اصحاب النار واصحاب الجنة فذهبت الحنفية والرازي والبيضاوي وكثير من اصحابنا الى ان ذلك لا يفيد العموم وذهب الشافعي وبعض اصحابنا الى افادته العموم ولذلك ذهب الى ان المسلم لا يقتل بالكافر ولو كان ذميا واصحابنا وان وافقوه في الحكم فلم يوافقوه في الاصل وانما منعوا قتل المسلم بالكافر ولو كان ذميا لعموم لا يقتل مسلم بكافر رواه البخاري وابو داود والمختار انه لا يعم لانه **يحتمل نفي الكل** من وجوه الاستواء **و** يحتمل نفيا **لبعض** منها **لحسن السؤال** من المخاطبين المراد منهما وصحة تقسيمه اليهما فثبت انه يفيد مطلق النفي للاستواء وهو اعم من النفي المقيد بالكل او بالبعض والنفي الاعم لا اشعار له بالنفي الاخص ولا يخفى عليك ان الكل والبعض قيد للنفي نفسه لا للمنفي اذ لو كان للمنفي لتوجه النفي اليه ولزم انعكاس الحكم وان اردت زيادة استيضاح لما ذكرناه فتأمل في الفرق بين قول القائل حصل نفي للاستواء مطلقا وحصل نفي للاستواء مقيد بكل او خاص فيعلم ان النفي المطلق لا يشعر بالمقيد بقيد مخصوص بخلاف نفي المطلق ولما لم ينبه الشارحون لمنهاج السعد

صدق لهذا الدليل وجزموا بان قوله لان الاعم لا يستلزم الاخص غلط منشاوه استعمال قاعدة الاثبات
في النفي وهو اجل من ان يخفى عليه ما هو ادق من هذا **فصل** في الاحتجاج للشافعي ومن وافقه على
دخول النفي على فعل يتضمن المنكر وهي المصدر نحو لا يستوي زيد وعمرو لا نتفى استويهما **نعم** كغيره
من النكرات **قلنا** قد تقرر ان التعريف والتنكير من خواص الاسما فلم يدخل النفي على نكرة اصلا وحينئذ
لا نسلم انه يجب اجرا المتضمن مجرى ما يتضمنه لما ثبت من تعذر **لمعدى المنقول كالمواليه** كقولهم في الجملة المعلقة
بالمصدر وقامه مقام المفعولين فلو كان المأول كالاول لما قامت مقامهما هذا وانما نحو قوله
لا استوا ولا مساواة بين زيد وعمرو فهو عام لانه نكرة في سياق النفي ومثله الا استوا خاص
لكونه محلى بلام الجنس وكل واحد منهما مخصوص بالعقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شي
مخلوق ولا يرد عدم صدق كل واحد من العمومين من حيث انه لابد بين كل امرين من مساواه من
وجه واقلها المساواه في سلب ما عداهما عنهما وعدم مساواة من وجه واقلها في تشخصهما والا ارتفعت
الاثنينيه **مسئله** اختلف في **المقتضي** بصيغة الفاعل وهو ما لا يستقيم في العقل والشرع
كلاما الا بتقدير ومنه امور صالحه لا ستقامة الكلام فذهب السيد ابو طالب والامام يحيى بن حمزة وكثير
من الاصوليين كالشيخ ابي اسحق والغزالي وابن السمعاني والرازي والامدي وابن الحاجب الى انه
لا عموم له في المقتضيات فلا تقدر كلها بل تقدر واحد منها بدليل فان فقد الدليل كان مجملا
بينها وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعم المقتضيات فتقدر كلها الا ما خصه دليل مثال ذلك قوله صلى
الله عليه واله وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه رواه الطبراني في معجمه الكبير
عن ثوبان وله شاهد صحيح رواه ابن ماجه بسند جيد وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه
وقال انه على شرط الشيخين فان ظاهره يقتضي نفيهما بالكلية عن جميع الامه لكنه يفضي الى الكذب
في كلام الرسول صلى الله عليه واله وسلم للقطع بصدورهما من الامه فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه
من الاحكام الدنيويه او الاخرويه كالعقوبه والضمان والذم والقضا الى غير ذلك احتج الاولون
بما اشار اليه بقوله **للاستغنا عن اضمارها** وتقريره بان يقال لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغنا والاول
باطل اما الملازمه فلان الحاجه تندفع بالبعض دون الاخر فكان الاخر مستغنى عنه واما بطلان
اللازم فلان الاضمار انما كان للضروره وجب ان تقدر بقدرها احتج القائلون بالمذهب
الثاني بما اشار اليه والى جوابه بقوله **وفهم من نحو لا سلطان الا في البلد نفي الصفات المعتبرة عرفا ولا
قياس فيه** وتقريره انه اذا قيل لا سلطان للبلد وبها سلطان فانه يفهم منه نفي جميع الصفات المعتبره
فيمن السياسه والعدل ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك يكون حكم رفع عن امتي الخطا والنسيان
والجواب انه انما فهم ذلك بحسب العرف والقياس في العرف لا يجوز اذ قد يحصل العرف في عبارة دون
عبارة ولا جامع في مثله **فان تعين احدها** اي احد المقتضيات **بدليل فكالملفوظ** ان عاما فعام
وان خاصا فخاص اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى قيل العموم من عوارض الالفاظ
والمقدر ليس بلفظ ورد بمنع المقدمتين اما الاولى فلان العموم في الحقيقه انما يعرض للمدلول
اللفظ بان يراد جميع افراده واما الثانيه فلان المقدر لفظ حكما **مسئله** اختلف في الفعل

المتعدي الى مفعول اذا وقع بعد نفي او معنى نفي هل يجري مجرى العموم في مفعولاته ام لا **مثل
والله لا اكلت وان اكلت** فعبدي حر وهذا امثال معنى النفي لاستعماله في موضع اليمين الى المنع
فالجمهور كالشافعيه وابي يوسف من الحنفيه واكثر اصحابنا **على انه عام في مفعولاته فيقبل التخصيص
بالنيه** واذا قال ان ارادت اكل العنب مثلا قبل منه **وقيل** انه **غير عام** في مفعولاته فلا يقبل
تخصيصا فلو خصصه بماكول لم يقبل منه لان التخصيص من توابع العموم وهذا مذهب اكثر الحنفيه
والمؤيد بالله من ائمة الزيديه وهذا الخلاف **مبناه على ان المفعول به مقدر** في نظم الكلام فيكون كالمذكور
ملحوظا عند الذكر فجاز ان يراد به بعض دون بعض **او محذوف** لا يلحظ عند الذكر وانما سيق
الكلام لنفي حقيقة الفعل من حيث هي **والصحيح احتمالهما** لان كل واحد منهما واقع في فصيح الكلام
فيقبله اي التخصيص بالنيه ويكون ذلك قرينة لاراده احد المحتملين واعلم ان من اصحابنا من جعل
الخلاف عاما في الفعل المتعدي وغيره ومثل لغيره بان صمت ولا اصوم بالنسبه الى الازمنه وان
قعدت ولا اقعد بالنسبه الى الامكنه ولا تعدية فان سائر المتعلقات مما يحتمل التقدير والحذف
والغزالي وابن الحاجب وغيرهما خصصوا الخلاف بالمتعدي وجعلوا ما عداه محل وفاق في انه لا
يقبل التخصيص بالنيه وفي دعوى الوفاق نظر فان بعض الشافعيه ذكر صحه التخصيص بالازمنه
والامكنه ونقل في ذلك نصا للشافعي رحمه الله **واما نحو لا اكل اكلا** وان اكلت اكلا **فقابل** للتخصيص
بالنيه **اتفاقا** واستبعدت الفرق بين هذا وبين ما تقدم لان مفهومهما متحد لا يختلف الا بالتاكيد
وعدمه والتاكيد تقويه مدلول الاول من غير زياده وفرق بعضهم بان المفعول المطلق متعلق
للفعل كغيره من المتعلقات وكما انه اذا قال والله لا اكلت تمرا ولا صمت يوما ولا دخلت دارا
يصح منه التخصيص بالاتفاق كذلك اذا قال لا اكلت اكلا بخلاف ما اذا حذفت المتعلقات فان
الفعل لا اشعار له بشي منها وبعضهم بان اكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد به عدم التعيين لما
هو متعين مخصوص في نفسه نحو رايت رجلا وهو معين عند المتكلم لكنه لا تعرض له في تعبيره
فاذا قصد ذلك وخص باكل التمر كان تعيينا لاحد محتمليه فيقبل بخلاف لا اكل فانه لنفي الحقيقه
وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله **مسئله** الاكثرون على ان الفعل الاصطلاحي المثبت الدال
على معنى بالقول لا يفيد حكايته العموم فاذن **لا عموم لمثل صلى** داخل الكعبه **وكان يجمع** بين
الظهر والعصر **في افساميهما** فلا يعم الاول الفرض والنفل ولا الثاني جمع التقديم والتاخير **اذ لا
يشهد اللفظ** بحسب وضعه **باكثر من صلوة وجمع مخصوص** فلا يمكن تعيين احد القسمين الا
بدليل لانه ليس في نفس وقوع الفعل المدلول عليه بالصيغه ما يدل على وقوعهما معا بل وقوع
احدهما والتعيين الى الدليل **وفهم التكرار من كان** كما نص عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال قولنا كان
يدل على الزمان الماضي نحو كان زيد خارجا يقتضي خبر ان يحصل اسم الفاعل متصفا للوجود في
الماضي من الزمان ويحتمل من بعد انه يقتضي وجود ادامة في الماضي من الزمان واذا فهم الاكثار
منه فالاقرب انه **يصدق في الثاني** فهو كان يجمع **عموم الازمان** وكونه من لفظ الراوي لا يقدح في ذلك
لان الغرض انه عدل عارف فيعم جمع التقديم والتاخير والجمع في سفر النسك وغيره قيل ومنشأ

فعل هو الكون من فعل الاشتراك لما فيه ان لكون من قبيل الاشتراك العامل العمل فيما يليه

١٢٦

Copyright ... University

الخلاف في هذا الطرف من هذه المسئلة ان كان هل يقتضي التكرار او لا وبالاول جزم القاضي ابو بكر فقال ان قول الراوي كان يصلي الله عليه وعلى آله وسلم يفعل كذا يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره قال الله تعالى وكان يأمر اهله بالصلوة والزكوة اي يداوم على ذلك وكذا قال القاضي ابو الطيب من الشافعية وجزم عليه ابن الحاجب الا انه قال ما معناه انه لا يلزم من التكرار العموم واختار في المحصول الثاني فان دل دليل خارجي على التكرار عمل به والا فلا وقال ابن دقيق العيد انها تدل على التكرار كثيرا كما تقال كان فلان يقري الضيف ومنه كان صلى الله عليه وآله وسلم اجود الناس الحديث وتجي لمجرد الفعل من غير تكرار قليلا نحو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقف بعرفات عند الصخرات وقول عائشة كنت اطيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لحله وحرمه ولم يقع وقوفه بعرفة واحرامه وعائشة معه الا مرة ومنه ما في سنن ابي داود بسند صحيح عن عروة عن عائشة وهي تذكر شان خيبر كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبعث عبد الله ابن رواحة الى يهود خيبر فيخرص النخل فهذا لا يمكن فيه التكرار لان خيبر كان سنة سبع وعبد الله بن رواحة قتل في غزوة موتة سنة ثمان انتهى كلام ابن دقيق العيد وقد يحصل من جمع ما ذكرناه غير ما في المحصول شياع افادتها التكرار والاستمرار فلا تعدل عنه من غير قرينة

مسئلة في بيان ان الشارع اذا علق حكما على علة منصوصة نحو ان يقول حرمت السكر لكونه حلوا هل تعم الحكم وهو الحرمة في المثال اين ما وجدت العلة وهي الحلاوة ام لا اختلفوا فيه والمختار وعليه الاكثر ان الحكم المعلق على علة منصوصة يعم قياسا شرعيا لا لغة وقيل انه يعم بالصيغة لغة وكلام الشافعي انه يعم ولم يبين وجه العموم فقيل اراد من جهة اللغة وقيل من جهة القياس فكلامه محمول على القولين وقيل انه لا يعم لا بالقياس ولا باللغة وهو اختيار الباقلاني لنا في عمومه استقلال العلة ظاهرا فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث وجدت لثبوت وجوب التعبد بالقياس ولنا في ان عمومه ليس بالصيغة انه لو عم لغة لاقتضى قول القائل اعتقت غانما لسواده عتق كل اسود من عبيده لانه بمثابة اعتقت كل اسود واللازم باطل لانه لا قائل به من اهل اللغة وقوله واتحاد مفهوم حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر ممنوع اشارة الى شبهة القائل بعمومه لغة وجوابها وتقريرها انه لا فرق بين حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر في العرف والمفهوم واحد والثاني يدل على تحريم كل مسكر بالصيغة فكذلك الاول وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم الفرق بينهما فان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق بينهما في الحكم لم يسمعه لان ذلك بالقياس الشرعي ولا يلزم منه كونه بالصيغة لان عموم القياس موقوف على ادلة تثبت القياس وعموم الصيغة لا يتوقف على ذلك فافترقا وقوله واحتمال جزئية العلة لا يدفع الظهور اشارة الى شبهة الباقلاني وجوابها وتقريرها انه يحتمل ان تكون العلة في قوله حرمت الخمر لاسكارها خصوصية المحل مع الاسكار لا مجرد الاسكار وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما يحتمل ان تكون العلة فيه مع ذلك خصوصية قتلى احد وتقرير الجواب ان هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كسائر العلل المنصوصة

مسئلة اختلف في عموم المفهوم فالجمهور على اثباته ونفاه الغزالي رحمه الله قيل النزاع لفظي لان

١١٧

فرع بما استغرق في محل النطق لم يقل به ومن فسره بما استغرق في الجملة قال به لا حقيقي لانه ان اريد ثبوت الحكم في جميع ما سوى المنطوق من صور وجود العلة في الموافقة وعدمها في المخالفة فلا يتصور النفي من القائل به كالغزالي وان اريد ثبوته فيها بالمنطوق فلا يتصور اثباته والحق انه حقيقي لما ثبت من ان العموم من عوارض الالفاظ لا المعاني ولا الافعال وهذا ما اراد بقوله الخلاف في عموم المفهوم مبناه على الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني وهو ظاهر كلام المستصفى حيث قال من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسميات والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله تعالى ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني والافعال انتهى الا ان نقول بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ربما نقول بعموم المفهوم بناء على ان المفهوم ملحوظ يوجه اليه القصد عند التلفظ بالمنطوق وربما نقول بعدم عمومه بناء على انه مسكوت غير ملتفت اليه قصد اذ حصوله انما هو بتبعية ملزومه المنطوق كما تقرر في مسئلة الاول

مسئلة اختلف في عموم خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بمثل يا ايها المزمل قم الليل لئن اشركت ليحبطن عملك يا ايها النبي اتق الله هل يعم الامة ام لا فذهب الاكثرون من الاصوليين الى ان الخطاب الخاص بالرسول كامثلناه لا يتناول الامة بعمومه ولا يتناولهم الا بدليل خارجي من قياس لهم عليه او نص او اجماع يوجب التشريك اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة وذهب ابو حنيفة واحمد رحمهما الله تعالى الى انه يعمهم الا دليل دل على الفرق احتج الاولون بقوله لانه خطاب مفرد يعني ان كل من عرف اللسان يقطع ان مثله وضع لخطاب المفرد لا يتناول غيره ولذلك لا يكون امر السيد لبعض عبيده بخطاب يخصه امرا للباقين وكذا في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الامر الواحد المعين مصلحة في حق المخصوص بالخطاب ومفسدة في حق غيره كما في اوامر الطبيب للمرضى ولهذا اختص النبي صلى الله عليه وآله وسلم باحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات لم يشاركه فيها غيره ومع امتناع الاتحاد في الخطاب وجواز اختلاف الحكمة في المقصود يمتنع التشريك في الحكم الا ان يقوم دليل من خارج عليه وحينئذ يكون مستندا الى ذلك لا الى الخطاب الخاص بمحل التنصيص وفهم دخول الاتباع من مثل اركب لمناجزة العدو ليس بعندك لقرينة توقف الغرض على المشاركة اشارة الى شبهة المخالف وجوابها وتقريرها ان يقال نحن ما ندعي ان خطاب المفرد مطلقا يتناول الغير بل المدعى ان خطاب من هو مقدم على قوم وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم يتناول الغير وهو اتباعه عادة قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو او لفتح البلدة الفلانية فهم منه ان الامر له ولاتباعه معه وكذلك يقال انه كسر وفتح والمراد مع الاتباع لانهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده وتقرير الجواب ان ذلك انما فهم بقرينة وهو كون الغرض من المناجزة والفتح ونحوهما موقوفا على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الامة له واعلم ان الذي تقرر في اصول الحنفية ان امر من له منصب الاقتداء اما

Copyright King Saud University

ان يشتمل على ما يفيد العموم كالامر بما يتوقف على معاونة الاتباع كفتح البلاد ولا كلام في عمومه واما ان يشتمل على
ما يفيد الخصوص كالامر بالامور الشهيرة ولا كلام في خصوصه واما الا يشتمل على شي منهما كالامر بالاداب
ومحاسن الاخلاق ومثل هذا لا نزاع في عمومه للامة بدليل شرعي مشترك مطلق او فيه خاصة كقياس مجمع
عليه او نص او اجماع ولا في عدم عمومه بحسب الوضع واللغة وانما النزاع في فهم العموم منه من جهة
العرف هذا كلامهم ومنه يعلم ان تقرير هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع ولهم متمسكات اخر منها ان الامر
لمن له منصب الاقتدا امر لاتباعه لا للامراء ولا تباعه عرفا ولو لم يكن المخاطبان به من المنتشرين ومنها
ان قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا نداء له وامر للكل فكما جاز تخصيصه بالندا عند امر الكل جاز تخصيصه
بالامر عند امر الكل ومنها قوله تعالى لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم حيث اخبر ان الاحلال
له يشمل الاباحة للامة في تزوج ازواج الادعيا ومنها قوله تعالى خالصة لك وقوله نافلة لك فلو كان العموم
مستفادا من نفس الخطاب لكان ذكره غير مفيد والجواب عن الاول بالمنع فانه احتجاج بمحل النزاع وعن
الثاني بان ذكر النبي عليه الصلوة والسلام بالندا اولا للتشريف والخطاب بالامر للجميع لان الدليل
على ان في الاية ما يدل على ان خطابه ليس خطابا له وحده والا لما احتيج الى قوله اذا طلقتم فطلقوهن
لكون اذا طلقت فطلقهن كافيا بالامة مع مناسبته لما قبله ومنه يوخذ الجواب عن الثالث وعن
الرابع بمنع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما
وهذا يقطع احتمال العموم وفائدته انه لا يلحق الامة به قياسا كما كانت تلحق به من دون زيادة
خالصة لك ونافلة لك عليه **ونحو خطابه لواحد** يعني انه اختلف في خطاب الرسول صلى الله عليه واله وسلم
لواحد هل يكون خطابا لسائر الامة ام لا كما اختلف في الخطاب الخاص به صلى الله عليه واله وسلم والمختار
وعليه الاكثرون انه لا يكون للعموم فلا يتناول سائر الامة وذهبت الحنابلة وجماعة من الناس الى
عمومه فان جعلوا عمومه بالصيغة او بالعرف فقد ابعدوا وان جعلوه بالقياس او بنحو حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة فلا خلاف لنا انا نقطع بانه لم يوضع للعموم لغة ولا يفهم منه العموم عرفا وقد استدل
بانه يلزم عدم فائدة مثل قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما رواه النسائي من حديث امية بنت رقيقة ما قولي
لامراة واحدة الا كقولي لمائة امراة ورواه الترمذي بلفظ انما قولي لمائة امراة كقولي لامراة واحدة
وقال حسن صحيح ورواه احمد في مسنده لان ما تضمنه يفهم من الخطاب نفسه بصيغته وقد اجيب
بان فائدته دفع الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة ظاهر مختلف فيه لا قطعي
متفق عليه قالوا اولا قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن
احد من الانبياء قبلي كان كل نبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى كل احمر واسود الحديث وذلك يدل
على ان جميع الاحكام الخاصة والعامة عامة قلنا لا نسلم دلالتهما على تعميم كل حكم لكل مكلف وان فرض
ظاهر بل معنى التعميم انه بعث ليعرف كل احد من الناس من عجمي ومسافر وحر وعبد وطاهر وحائض
ما يختص به من الاحكام لا ان الكل للكل قالوا ثانيا نحن نعلم قطعا ان الصحابة كانوا يحكمون على الكل بما حكم به
النبي صلى الله عليه واله وسلم على البعض كحكمهم بالجزية على كل مجوسي لضربه الجزية على مجوس هجر وشاع وذاع
ولم ينكر فكان اجماعا قلنا لا نسلم انهم حكموا بذلك لفهم العموم من الخطاب لجواز ان يكون بالقياس

او بالنصوص الدالة على التعميم قالوا لو لم يفد العموم لم يكن لقوله عليه السلام لابي بردة في التضحية بالجذعة
ولا تجزي عن احد بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده فائدة قلنا لا نسلم الملازمة اذ
فائدته نفي احتمال التشريك بالقياس **مسئلة** اختلف في اللفظ **الموضوع للمذكرين بصيغة** كالمسلمين
وفعلوا هل يدخل فيه الاناث ظاهرا ام لا وتحرير محل النزاع ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور
خاصة قد يكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النسا
وقد يكون موضوعة لما هو اعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في انها تتناول النسا وقد يكون بحسب
المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهو محل النزاع فذهب الاكثرون الى انه **لا يدخل
فيه النسا ظاهرا** فيحتاج في دخولهن الى القرينة وذهبت الحنابلة وبعض الحنفية وابن داود وشذوذ
من الناس الى دخولهن فيه ظاهرا والمختار الاول **لاجماع اهل العربية** فيما حررناه **على انه جمع للمذكر**
وهو تضعيف المفرد بالاجماع والمفرد مذكر **و**من الادلة على ذلك **قصة ام سلمة** حيث قالت
يا رسول الله ما لنا لا نذكر في القران كما يذكر الرجال فانزل الله سبحانه ان المسلمين والمسلمات
رواه النسائي في التفسير من السنن الكبير فنفت ذكرهن مطلقا فلو كن داخلات لما صدق نفيهن
ولم يكن تقريره عليه الصلوة والسلام للنفي فان قيل يجوز ان يكون تقريره لفهمه من سوال ام سلمة
ان مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن لا عدم الذكر مطلقا قلنا سوال
ام سلمة صريح في عدم الذكر مطلقا فلو ذكرت ولو تبعا لما صح هذا الاخبار على اطلاقه سلمنا
ان السوال لم يكن لعدم ذكرهن مطلقا بل كان لعدم ذكرهن بلفظ ظاهر فيهن لكن السوال انما
يتوجه لو كان الرجال مذكورين بصيغة كذلك وهو ممنوع على تقدير كون جمع المذكر ظاهرا
فيهما وللمخالف شبهتان اشار الى الشبهة الاولى وجوابها بقوله **والتغليب مجاز ولا يلزم الاشتراك**
وتقريرها ان المعروف عن اهل اللسان تغليبهم المذكر على المونث عند اجتماعهما باتفاق كما
دخل نساء بني اسرائيل في ادخلوا الباب سجدا وحوا في اهبطوا بعضكم لبعض عدو مع ادم وابليس
وتقرير الجواب انه انما يدل على ان اطلاق ما هو للمذكرين صيغة على جمع فيهم ذكور واناث
تغليبا صحيح ولا نزاع في صحة الاطلاق ولكنه على جهة المجاز ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه
وهو محل النزاع فان قيل الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا بدليل قلنا لا نزاع
في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان لهم وللنسا حقيقة لزم الاشتراك والمجاز اولى منه كما
تقدم والقول بان الظهور معروف بالعرف ممنوع ولو سلم فالنقل الى العرف خلاف الاصل
والمجاز وان كان ايضا خلاف الاصل اولى منه لما سبق واشار الى الثانية بقوله **والمشاركة
في الاحكام بخارج**
وتقريرها ان يقال لو لم يدخل النسا في هذه الصيغة لما شاركن
الرجال في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة واللازم منتف
بالاتفاق وتقرير الجواب ان يقال انا ارحتم تقولكم لما شاركن الرجال لما شاركنهم
في الاحكام بذلك الخطاب فالملازمة مسلمة ولكن لا نسلم بطلان التالي لان المتفق عليه بطلان
القول بعدم مشاركتهم على الاطلاق لا القول بعدم مشاركتهن بذلك الخطاب فانه محل النزاع

Copyright ... University

وان اردتم به لما شاركهم في الاحكام على الاطلاق فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون المشاركة بدليل خارج
عن ذلك الخطاب من نص او اجماع او قياس والقول بان الاصل عدم الخارج كلام على السند فلا يسمع
وبان الاستثناء فيما لا يتناولهم فيه محتاج اليه غير مسلم فيما لم يقم فيه قرينة على دخولهن نحلا وما لا فرق
فيه بين المذكر والمونث لكن وما صيغ المونث وان ذكر العائد اليه على الاصح من القولين وهو كلام الاكثرين
وقيل انه لا يعم المونث ويعزى لبعض الحنفية وعزاه ابن القطان النحوي للشافعي محتجا الاكثرين الاجماع
فيمن دخل داري فهو حر على عتق الاماء الداخلات ولو لا الظهور لما اجمع عليه **مسألة**
الخطاب الوارد من الشارع بما يتناول العبيد من الالفاظ العامة لغة مثل يا ايها الناس ويا ايها
الذين امنوا هل يعمهم شرعا ام لا قيل لا يعمهم شرعا واليه ذهب الاقل وقيل يعمهم ان كان الخطاب
في حق الله تعالى دون حقوق الادميين وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفية والصحيح الذي عليه الجمهور
انه يعم العبيد على الاطلاق من غير تفرقة بين حقوق الله تعالى وحقوق الادميين لدخوله يعني
العبد في الناس والمومنين لكونه منهم قطعا والرقية التي فيه وهي كونه عبدا لا تصلح مانعا لان كل
فقد تحقق المقتضي وهو التناول اللغوي وعدم المانع فلا يخرج الا بخارج وللاولين شبهتان اشار الى الاولى
وجوابها بقوله ولانا قد صرف منافعه الى السيد لانه في غير تضايق العبادات وتوجيهها ان يقال ثبت
بالاجماع صرف منافع العبد اعني الافعال التي يتعلق بها التكليف ويحصل بها الامتثال الى مهمات السيد
فلو خوطب العبد بصرف تلك المنافع الى غير السيد لتناقض الخطابان فوجب ترك
الظاهر ابقاء للاجماع وتوجيه الجواب بان يقال لا نسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثني من
ذلك وقت تضايق العبادات حتى انه يحرم بل يجب عصيانه لو ادت طاعته الى فواتها فلا يكون العبد بالعبادة
مناقضا لصرف منافعه الى السيد نعم لو قالوا بوجوب الصرف حال التضايق لكان تناقضا ولكنهم لم
يقولوا به والى الثانية وجوابها بقوله وخروجه عن خطاب نحو الجهاد والجمعة بخارج وتوجيهها ان
يقال ثبت بالاجماع خروج العبد من خطاب الجهاد والجمعة والحج والعمرة وغيرها من العمومات الواردة
كصحة البيوع والاقرار بالحقوق ولو كان الخطاب متناولا له بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه
وتوجيه الجواب ان يقال ان خروجه بدليل خارجي اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض عن عموم
الصوم والجهاد والجمعة والمسافر عن الصوم والجمعة والحائض عنها وعن الصلوة وذلك لا يدل على عدم
تناول العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلوة والجهاد لهم اتفاقا غايته انه خص بدليل والتخصيص
غير مانع من العموم واما تمسك القائل بالتفصيل فتقريره ان دليل الاكثرين وهو التناول اللغوي
وشبهة الاولين وهي الاجماع على صرف المنافع الى السيد تعارضا في حقوق الادميين فترك الظاهر
ابقاء للاجماع لا في حقوق الله تعالى لما قررناه من ان الصرف انما هو في غير تضايق العبادات وجوابنا
لا نسلم وجوب الصرف على الاطلاق انما يجب عند الطلب لا عند عدم الطلب ولهذا اجاز صرفها الى النفس
فلا يكون الخطاب بحقوق الادميين عند عدم الطلب مناقضا للصرف الواجب مع الطلب ولو سلم فحقوق
الادميين كحقوق الله في وجوب التقديم لها عند التضايق كما تقرر في الفروع **مسألة** الاكثر على
ان المتكلم داخل في عموم خطابه مطلقا سواء كان خبرا مثل وهو بكل شيء عليم او انشاء مثل من اكرمك فاكرمه

او فلا تهنه ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة
وذلك لتناوله لغة يعني انه وجد المقتضي وهو التناول اللغوي فوجب تناوله له في التركيب
وكونه متكلما لا يصلح مانعا لان ذلك وقيل انه يدخل في عموم خطابه غير الامر ومثله الناهي
وهو اختيار السبكي والبيضاوي وغيرهما من الشافعية وذلك لبعد ان يريد من قال لعبده من اكرمك فاكرمه
نفسه والجواب منع الاستبعاد ولو سلم فللقرينة كون المخاطب عبدا وقيل لا يدخل المتكلم في عموم خطابه
مطلقا لمثل ذلك يعني لبعد ان يريد المخاطب بخطابه نفسه الا بقرينة وهو ممنوع وهذا القول حكاه
الرافعي والنووي انه الاصح عند اصحاب الشافعي وعزاه اصحابنا في بعض مسائل الطلاق القول
الاول عن ابي طالب والمؤيد بالله في احد قوليه والقول الاخر عن القسم والمؤيد بالله في احد القولين
مسألة اختلف في ما ورد على لسانه صلى الله عليه وآله وسلم متناولا له لغة من سائر خطابات التكاليف
الواردة بالالفاظ العامة كيا عبادي ان ارضي واسعة يا ايها الناس اعبدوا ربكم يا ايها الذين
امنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان هل يشمله ام لا والمختار انه يشمله على الاصح من الاقوال
وهو قول الجمهور للتناول اللغوي كما تقدم وهذا احد الوجوه التي احتج بها الجمهور والوجه
الثاني فهم الصحابة اياه اي الشمول له صلى الله عليه وآله وسلم ولذلك كانوا يسالون النبي صلى الله عليه وآله وسلم
عن موجب التخصيص له ان لم يفعل بمقتضى العموم فيتبين لهم وجه التخصيص ولو لم يعقلوا دخوله
لم امرهم به لما سالوه عنه ولما عدل النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى الاعتذار وذكر موجب التخصيص
بل كان ينكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك الامر ومنه ما روي انه صلى الله عليه وآله وسلم امر اصحابه
بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له امرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر عليهم ما فهموه واعتذر بقوله اني
قلدت هديا وروي انه قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة
قال ذلك تطييبا لقلوب اصحابه وقالت طائفة من الفقهاء والمتكلمين انه لا يشمله مطلقا محتجين بانه صلى
الله عليه وآله وسلم امر او مبلغ فان كان امرا فلا يكون مامورا لان الواحد لا يكون امرا ومامورا
معا بالخطاب الواحد لان الامر اعلى مرتبة من المامور فلا بد من المغايرة وان كان مبلغا فلا يكون
مبلغا اليه بخطاب واحد لان وصول الخطاب الى المبلغ لا بد ان يكون قبل وصوله الى المبلغ اليه
فلا بد من المغايرة والجواب انا لا نسلم انه امر او مبلغ وحسن لا يلزم ان يكون امرا مامورا او مبلغا مبلغا
اذ الامر الله عز وجل والمبلغ جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم حاك لتبليغ جبريل ما
هو داخل فيه من اوامر الله تعالى قالوا ثانيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد خص باحكام كثيرة وذلك يدل على
علو مرتبته وانفراده عن الامة بالاحكام التكليفية فلا يكون داخلا في الخطاب المتناول له بحسب
اللغة والجواب ان انفراده وتخصيصه باحكام بخارج من الادلة لا يوجب خروجه عن عمومات الخطاب
كالمريض والمسافر والعبد والمراة والحائض فان خروجهم من عمومات مخصوصة لا يوجب خروجهم
عن العمومات مطلقا وقيل لا يشمله ان صدر بقوله قل يعني ان كان مامورا في اول الخطاب بقل مثل قل
يا ايها الناس او نحوها مثل بلغ وما اشبه ذلك لم يشمل الرسول والا شمله واليه ذهب ابو بكر الصيرفي وبعض
الحليمي من اصحاب الشافعي رضي الله عنه قالوا لان الامر بالامر بالشيء لا يكون امرا به اي بذلك الشيء وهو ممنوع

قوله المولف رحمه الله بل هو اول المسئله
اراد المسئله الاولى من
المسئلتين هنا اللتين
ذكرهما في الكلام
الواجد وهو بمستلزم

بل هو اول المسئله فالاحتجاج به مصادرة على المطلوب لان القائل بكون المتكلم داخلا في عموم الخطاب
قائل بان الامر للرسول بالامر بشي على جهة العموم امر للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بذلك الشي وهكذا امر الملك
وزيره ولا يخرج من العموم الا بقرينه وليس هذا في شي مما ذهب اليه الجمهور في المسئله السابقه في بحث
الامر من ان الامر بالامر بالشي ليس امرا به لان المراد هناك انه ليس امرا به للمامور بالشي وهنا للامر به
فافترقا واما الجواب بمنع تقدير قل في كل خطاب لعدم قبوله فلو سلم فليس المقدر كالملفوظ وهذا اشاره الى بعض
احتمالي اورده العلامه في شرحه على مختصر المنتهى ورد عليه بتحرير الجواب ان يقال لو صح ما ذكرتم
للزم ان لا يدخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخطاب العام الذي لا يكون مصدرا بقل كالايات المذكورة
والثاني باطل اما الملازمه فلان كل الخطابات مقدر فيها ذلك فيجري فيها ما جرى في الملفوظ واما بطلان
اللازم فباتفاق المتنازعين وحاصل الرد منع كون الكل مقدرا بذلك ولو سلم فلا نسلم ان المقدر
كالملفوظ في جميع الاحكام **مسئله** اختلف في الخطاب الوارد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
عاما من اوضاع المشافهه فقال الاكثر من اصحابنا والحنفيه والشافعيه والمعتزله انه يختص الحاضرين
في زمان الوحي او الموجودين في زمانه عليه السلام وانما فسر باحد الامرين لان في كلام الاصوليين ما يشعر
بكل منهما وصرح العلامه في شرحه على مختصر المنتهى الاول وقال انه الاشهر وذلك مثل يا ايها الناس يا ايها
الذين امنوا يا عبادي فانه لا يعم من بعدهم اي بعد الحاضرين او الموجودين من جهة اللفظ وانما يعمهم
بدليل اخر وهو ما علم من عموم دينه صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم القيمه بالضرورة وقوله تعالى لانذركم به ومن
بلغ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم وبعثت الى الناس عامه واصرح من ذلك قوله تعالى هو الذي بعث في الاميين
رسولا الى قوله تعالى واخرين منهم لما يلحقوا بهم وذلك لوجهين الاول قوله لانه لا يقال يا ايها الناس ونحو
للمعدومين وهذا معلوم قطعا فانكاره مكابره والثاني قوله ولانه امتنع الخطاب بمثله في حق الصبي
والمجنون واذا لم يوجه اليهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اولى ان يمتنع توجيه الخطاب
اليه واورد على الاول من الوجهين انه ان اريد بقولهم انه لا يقال للمعدوم ونحوه انهم لا يخاطبون
به خاصه فمسلم ولا نزاع فيه وان اريد انهم لا يخاطبون به مع الموجودين ويكون اطلاق لفظ الناس
او الناس او العباد عليهم تغليبا فممنوع وهو اول المسئله كيف ومثله فصيح شايع في الكلام معروف
عند علما البيان واورد على الوجه الثاني بان عدم توجيه خطاب التكليف الى الصبي والمجنون
لدليل عقلي لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا كما في سائر الادله التي بها يقع التخصيص وقيل
انه يعم الحاضرين او الموجودين على اختلاف المفسرين ومن بعدهم الى انقطاع التكليف وهذا
مذهب الحنابله وبعض الحنفيه وفي كلام والدنا المنصور بالله قدس الله روحه ما يدل انه يختار هذا
القول وذلك لوجهين الاول قوله والا لم يكن مرسلا اليهم يعني لو لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخاطبا
لمن بعد الحاضرين او الموجودين لم يكن مرسلا اليهم واللازم باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه لا
معنى لارساله الا ان يقال له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناولهم واما بطلان
اللازم فبالاجماع واجيب عنه الاول وهو الشرطيه يعني لا يلزم من عدم الخطاب عدم الارسال وما ذكر
في بيان الملازمه لا يصح لان التبليغ لا ينحصر في خطاب المشافهه بل يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل

والامارات على ان حكمهم حكم المشافهين قالوا في الوجه الثاني ثبت الاحتجاج به اي بما ورد
على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما وضع لخطاب المشافهه من الصحابه على من بعدهم وممن بعدهم
من التابعين وتابعيهم الى زماننا هذا ولولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان ذلك الاحتجاج
الاحتجاج ظاهرا وهو بعيد عن اهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم واجيب بان ذلك لا يتعين ان
يكون لتناوله لهم بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم لدليل اخر كان من خارج خطاب المشافهه
كما سبق جمعا بين دليلنا الدال على عدم دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على المشاركه وجه
انسياق العقص على ما نقلت يدل على ان احتجاجهم كان بعين هذه العمومات وانها تناولتهم والجمع يمكن
باعتبار التغليب وعدمه كما سبق قال بعض العلما الخلاف في عموم خطاب المشافهه قليل الفائده ولا ينبغي
ان يكون فيه خلاف عند التحقيق لان النافي يقول انه لا يتناول غير المشافه بالخطاب والقطع
بان الحكم شامل للغير لما علم من عموم الشريعه **مسئله** اختلف في العام اذا خص هل هو مجاز في
الباقي او حقيقه على مذاهب كثيرة والمختار الذي عليه جمهور ائمتنا عليهم السلام وكثير من المعتزله والشافعيه
والعراقيين من الحنفيه واختاره ابن الحاجب ان العام المخصص مجاز في الباقي على اي وجه وقع التخصيص
وقيل انه حقيقه فيه على اي وجه وقع التخصيص ايضا وهو مذهب الحنابله وكثير من الحنفيه
والشافعيه والمعتزله واليه يميل العراقي وقيل انه يكون حقيقه في الباقي ان كان غير منحصر له كثرة
يعسر العلم بقدرها على احاد الناس والا فمجاز وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفيه وقيل
انه حقيقه في الباقي ان كان المخصص غير مستقل كالشرط والصفه والاستثنا والغايه لا ان خص
بمستقل من سمع او عقل فانه يصير فيه مجازا وهو اختيار الرازي والكرخي قال الامام الناطق
بالحق وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفه وقد نسب هذا القول الى ابي الحسين البصري وهو وهم
وقيل انه حقيقه في الباقي ان كان المخصص شرطا او استثنا لا ان كان غيرهما فهو فيه مجاز
وهو اختيار الباقلاني وقيل انه حقيقه فيما بقي ان كان المخصص شرطا او صفه والا فمجاز وهو
اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزله وقيل انه حقيقه فيه ان كان المخصص لفظا متصلا
كان او منفصلا والا فمجاز وقيل انه حقيقه في التناول لما بقي بعد التخصيص لا في الاقتصار
عليه دون ما خرج بالتخصيص فانه فيه مجاز وهو مذهب الجويني وقيل كذلك يعني حقيقه في
التناول لا في الاقتصار لكن في التخصيص بالدليل المستقل اما اذا كان التخصيص بمتصل فانه
فيه حقيقه وهو مذهب الشيخ الحسن الرصاص وحفيده وفي كلام ابي الحسين البصري اشاره اليه
حيث قال في جوابه على حجه ابن ابان في المسئله التي بعد هذه الجواب انه ان اراد ان العموم صار
مجازا من حيث لم يرد به بعض ما تناوله فذلك صحيح ولا يمنع من التعلق به فيما عدا المخصوص لانه
متناول له على جهة الحقيقه وان اراد انه مجاز فيما عدا المخصوص فليس بصحيح لانه متناول له
في اصل الوضع فهذه تسعه اقوال والقول العاشر انه حقيقه في الباقي ان كان سابقا الى الفهم مع
عند اطلاق العام مع التخصيص والا فمجاز وهو اختيار الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام
قال في صفوة الاختيار وذلك مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يسبق الى الفهم عند اطلاقه وجوب

ولهذا قال السبكي والاسنوي
ونسب للشافعي وتعقبه
الجويني عن عموم اللفظ
بعدم تعقله

Copyright King Saud University

قتل المشرك على اي حال وجدناه وان كان قد خص منه اهل الذمه والمستجير ومن لم تبلغه الدعوه
وكقوله صلى الله عليه واله وسلم فيما سقت السما العشر وغير ذلك من الظواهر التي يطول تعدادها الواجب
الرجوع اليها مع التخصيص فما فهم المراد من ظاهره فهو حقيقه فيما تناوله وما لم يفهم الا بقرينه فهو
مجاز كما لو قال لا تقتلوا اهل الكتاب ثم خص اليهود من ذلك وامر بقتلهم فانه مجاز لانه خرج من العموم
ما سبق الى الفهم دخوله تحت العموم الحادي عشر انه حقيقه ان خص باستثنا وان فمجاز وهو لبعض
الشافعيه الثاني عشر انه حقيقه في الباقي ان كان جمعا والا فمجاز وهو منقول عن بعض اصحاب ابي حنيفه
الثالث عشر انه حقيقه في التناول اذ كان الاخراج بغير المستقل او بالمستقل المتراخي مطلقا اذ لا تخصيص
فيهما واما اذا كان بالمستقل المقارن فهو حقيقه في التناول مجاز في الاقتصار وهذا القول اعتمده
صاحب فصول البدايع من الحنفيه وصححه لمذهبهم الرابع عشر وهو لابي الحسين ذكره في المعتمد انه
ان كان التخصيص لمستقل فمجاز وان كان بغير مستقل فلفظ العموم على انفراده ليس حقيقه ولا
مجاز وانما الحقيقه مجموع الامرين العام والمخصص غير المستقل لنا في انه مجاز فيما بقي بعد الاخراج
انه ثبت القطع بان الباقي تمام المراد وليس ذلك من لفظ العموم لانه خلاف المتبادر منه عند الاطلاق
وانما هو بمعونة القرينه وهو معنى المجاز فان قيل اراده الباقي معلومه من غير قرينه وانما المحتاج الى
القرينه عدم اراده المخرج فالجواب ان اللفظ انما يكون حقيقه لو علم اراده الباقي من دون قرينه على انه
نفس المراد لكنه انما يعلم قبل القرينه على انه داخل تحت المراد وجزء منه وانما يصير تمام المراد بمعونة
القرينه وهذا معنى المجاز احتج الاول من المخالفين وهو القائل بانه حقيقه كان اللفظ متناولا للباقي
حقيقه بالاتفاق وذلك التناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرى عدم تناول الغير قلنا حقيقه
الحقيقه استعمال اللفظ فيما وضع له ومطلقه اي التناول للباقي غير كاف في ذلك للقطع بان
البعض لم يوضع له صيغ العموم والتناول له مع غيره بحيث يكون مستعملا فيما وضع له غير باق
لانه المفروض الثاني وهو القائل بانه حقيقه في الباقي ان كان غير منحصر قال معنى العموم حقيقه
الحاصله من لفظه على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما وردّ بالمنع فلا
نسلم كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع واذا لم يتناول الجميع يكون مجازا الثالث وهو الشيخ
ابي الحسن الكرخي ومن وافقه قال الدال على البعض المجموع والاستثنا فائدة القيد وتقريره ان القائل اذا
قال اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل الدار فانه لم يرد البعض بلفظ العموم وحده
والا لزم الا يكون اراد بالاستثنى والصفه والشرط شيا فثبت انه انما عنى البعض بالمجموع فيكون
اللفظ المستثنى منه مع الاستثنى حقيقه فيما نفيد وهكذا المشروط مع الشرط والموصوف مع الصفه
ومثل هذا لا يمتنع في الكلام فان الخبر اذا انضم الى المسند افاد المجموع ما لا يفيده كل واحد منهما انفرادا
قلنا لا نسلم ان الدال على البعض المجموع انما الدال عليه لفظ العموم والقيد انما هو قرينه لاراده
البعض من لفظ العموم وذلك فائدته الرابع وهو الباقلاني مثله اي مثل الذي قبله في الاحتجاج
والجواب وخرجت الصفه من عموم الدليل لانها اما غير مستقله وغير لفظي تخصيصها اما عدم انها
فلانها قد تشمل افراد الموصوف كالجسم الحادث وقد لا تشملها وانما يكون تخصيصها غير لفظي فلان عدم

شمولها الموصوف في بعض الاحوال انما يعلم من خارج لا من الصفه نفسها والا لما احتملت حالا الخامس
وهو القاضي عبد الجبار قال غير الاستثنا من الشرط والصفه وسلمه العلامه كما ذكره في
الفصول يخرج الاحوال وهو اي الاستثنا يخرج الاعيان فافترقا بيان ذلك انك اذا قلت اكرم
بني تميم ان كانوا دخلوا او الكاينين في الدار او الى ان يخرجوا منها فانها لا تنقص تلك الاعيان وانما
اخرجت هذه العبارات احوالا لا اعيانا بخلاف ما اذا استثنيت الاحاد فيكون ما اخرج الاحوال
باقيا على الحقيقه وما اخرج الاعيان غير باق فيكون مجازا قلنا مخرج الاحوال مخرج الاعيان فيكون
في الجميع مجاز بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا الدار فقد اخرجت الاعيان الذين
لم يدخلوا الدار على ان الشرط والصفه قد يتناولان الاعيان لانك اذا قلت اكرم بني تميم اذا كانوا
من بني سعد او الكاينين من بني سعد فقد اخرجت غيرهم من الاشخاص هكذا صحح نقل مذهب
القاضي عبد الجبار وحكيته في المعتمد وغيره وقد ظن ابن الحاجب ولم يصح ظنه ان اخراجه
الاستثنا ليس لكونه مجازا في الباقي معه بل لكون الاستثنا عنده ليس بتخصيص وتبعه في هذا الظن
الامام المهدي عليه السلام في المنهاج ونص القاضي يدل على ان الاستثنى عنده تخصيص قال في باب
ذكر جمل الادله التي يعرف بها خصوص العام اعلم ان العام يعلم خصوصه من وجهين
احدهما ما يتصل به من الكلام والاخر ما ينفصل منه من الادله وما يتصل به من الكلام قد يكون
استثنا وقد يكون شرطا وقد يكون تقييدا بصفه ثم قال باب في ذكر تخصيص العام بالاستثنا
السادس وهو القائل بان المخصص بالدلائل اللفظيه على الاطلاق حقيقه وقال كالثالث
في احتجاجه وهو في حق هذا اضعف لان غير المستقل كالجزء من الكلام بخلاف المستقل فلا
وجه للتعميم السابع وهو الجويني قال العام كتكرير الاحاد المتعدده اذ هو كلمه مجتمعه
من الاحاد فان معنى الرجال فلان وفلان الى ان تستوعب وانما اختصر بوضع الرجال ولا
شك انه اذا اقتصر على بعض الاحاد في المتكرر بقي الباقي حقيقه بالاتفاق فاذا اقتصر في العام الذي
هو بمنزلته بان اخرج منه البعض فالباقي حقيقه ايضا والاقتصار جمعه المجاز حسكا غير
مقتصر قبله ثم صار مقتصرا قلنا لا نسلم ان العام كتكرير الاحاد بل هو ظاهر في جميع الافراد
الداخله تحته فاذا اخرج عنه واحد خرج عن وضعه الاول قطعا بخلاف المتكرر فانه نص
في مدلوله قليلا كان او كثيرا وانما قيل انه مثلها اي مثل تكرير الاحاد تبيينا لحكمه وصعد
ان المقصود من ذلك تماثل الاحكام من جميع الوجوه للقطع بانتفا التماثل في بعضها كما بيناه وايضا
يمتنع كون الكلمه بحسب وضع واحد حقيقه ومجازا باعتبارين وما ذكر في بعض شروح المختصر
من تجويز ذلك لا صحة له وتنظيره بلفظ الدابه اذا اطلقت على الفرس باعتبار مجرد انه يدب على الارض
يكون حقيقه لغه وباعتبار خصوصيه الفرسيه والدبيب جميعا يكون مجازا لغه مسطور فيه
لان لفظ الدابه انما يكون حقيقه لغه اذا استعمل في المعنى العام وانما يكون مجازا اذا استعمل في
خصوص المقيد والمعنى الحقيقي والمعنى المجازي مختلفان لا يتحدان كذا حققه العلامه السعد
الثامن وهو الشيخ الحسن وحقيقه قال لا في ما خص بالدليل المتصل كالثالث في احتجاجه بعين ان

Copyright King Saud University

لفظ العموم وصار مع الاستثنا ونحوه كلفظ موضوع للباقي وقالا فيما خص بالدليل المنفصل ان جهة
الحقيقة فيه كالاول وجهة المجاز كالسابع يعني ان كلامهما في جهة الحقيقة ككلام الاول من
القائلين بالمذهب المختار وفي جهة المجاز ككلام السابع وتقريره ان تناول العام المخصوص للباقي
باق وذلك جهة الحقيقة والاقتصار على بعض ما يطلق عليه دون بعض جهة المجاز والجواب

مسألة اختلف في العام المخصص بمبين هل يصح الاحتجاج به بعد التخصيص مع الاتفاق على ان
المخصص بمجمل نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لا يبقى حجة فيما بقي لان كل فرد نجوز فيه
ان يكون مخرجا والا يكون كذا قيل وفي حكاية الاتفاق نظر فان ابن برهان في الوجيز حكى الخلاف
في هذه الحالة وصحح العمل به مع الابهام قال لانا اذا نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج ام لا
والاصل عدمه فيبقى على الاصل ونعمل به الى ان نعلم بالقرينة ان الدليل المخصص معارض للعام
وانما يكون معارضا عند العلم به انتهى ونقل ابن القشيري العمل به عن بعض الحنفية ولكن اصحاب
الكتاب وابو زيد وغيرهم وحكاه ابو الحسين القطان عن بعض الشافعية والقول به في غاية البعد
لان اخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم مجهولا والمختار ان المخصص بمبين حجة في الباقي وهو
قول الجمهور وقيل لا يكون حجة فيما بقي واليه ذهب ابو ثور وعيسى بن ابان وقيل انه يبقى حجة
في اقل الجمع اثنين او ثلاثة على الخلاف فيه لا في الزائد على ذلك قال الصفي الهندي ولعل هذا القول
لمن لا يجوز التخصيص الى الواحد وقيل ان خص بمتصل فهو حجة في الباقي لا ان خص بمنفصل وهو
قول الشيخ ابي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع الثلجي بالثاء المثلثة والجيم وقد وقع في مختصر المنتهى نسبة هذا
القول الى البلخي بالباء الموحدة والخاء المعجمة ولا يبعد انه تصحيف الثلجي بالمثلثة والجيم وقيل ان لم يفتقر
الى بيان على معنى انا لو تركنا وظاهر العموم من دون التخصيص كنا نمتثل ما اريد منا ونضم اليه ما لم
يرد منا نحو اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة فهو حجة وان كان بحيث لو تركنا وظاهره من
غير تخصيص لم يمكنا امتثال ما اريد منا من دون بيان فانه لا يكون حجة مثل قوله تعالى اقيموا الصلاة
فانا لو تركنا وظاهره لم يمكنا امتثال ما اريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالحائض
لافتقاره قبل اخراجها الى بيان الصلاة الشرعية وكذلك بعد اخراجها وهذا اختيار القاضي عبد الجبار
من المعتزلة وكلام ابي طالب يومي اليه وقيل ان انبا لفظ العموم عن الباقي فهو حجة فيه والا فلا
يعني ان التخصيص ان لم يمنع من تعليق الحكم في الباقي بالاسم العام فهو حجة فيه وان منع من تعليق
الحكم فيه بالاسم العام واوجب تعليقه بامر لا ينبي عنه الظاهر لم يجز التعليق به وهذا مذهب
الشيخ ابي عبد الله البصري ومثل الاول بقول الله عز وجل واقتلوا المشركين لان قيام الدلالة
على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعليق القتل بالشرك ومثل الثاني بقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعليق
القطع بالسرقة وبعضه وقوفه على الحرز والقدر وذلك امر لا ينبي عنه اللفظ هذه المذاهب
المشهورة في هذه المسألة وقد حكى الغزالي في المنخول عن ابي هاشم قولا اخر وهو انه يتمسك
به في واحد ولا يتمسك به في جمع لنا في انه حجة فيما بقي دليلان الاول الاجماع من الصدر الاول وقد

وبعض الباقي يكون حجة وذلك ظاهر [illegible]

[illegible]

استدلال الصحابة به مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا من ذلك احتجاج فاطمة رضي الله عنها
على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر الاية مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم
ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام
نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة ومنه احتجاج عمر على ابي بكر في قصة قتال مانعي الزكاة بالحديث
المتقدم وغير ذلك كثير على انه لا يكاد يوجد في ادلة الاحكام عموم غير مخصوص فابطال حجية العام
المخصوص ابطال لحجية كل عام والثاني وقوع القطع بانه اذا قيل اكرم بني تميم وقيل بعدها بكلام منفصل
لا تكرم زيدا وهو منهم فترك اكرام سائر بني تميم عد عاصيا ولولا انه ظاهر فيما عدا صورة التخصيص
وحجة فيه لما عد عاصيا بالترك وايضا العام قبل التخصيص كان حجة في كل واحد من اقسامه اجماعا والاصل
بقا ما كان على ما كان حتى يوجد معارض والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الدليل وعدم الحكم في
بعض الافراد لا يصلح معارضا لان عدم الحكم في فرد لا ينافي ثبوته في الاخر احتج الاولان وهما
القائلان بانه لا يكون حجة اصلا والقائل بانه يبقى حجة في اقل الجمع اما الاول فبان حقيقة العموم وذلك
غير مراد وسائر ما تحته من المراتب مجازات له والباقي احد المجازات فقد تردد فيما عدا في
كل مرتبة منه اي مما بقي مجاز اقتصار فكان محتملا فيها فلا يبقى حجة في شي منها واما الثاني فقال اقل الجمع هو
المحقق والزائد على الاقل مشكوك فيه فلا يصار اليه قلنا لا نسلم ان الباقي مما تردد فيه او مشكوك
فيه وانما ذلك لو كانت المراتب متساوية ولا دليل على تعيين احدها وليس كذلك لما سبق من الدلائل
على وجوب الحمل على ما بقي واحتج الثالث وهو الكرخي ومن وافقه كالاول في التخصيص
بالدليل المنفصل اما مع التخصيص بالدليل المتصل فانه يبقى عنده حقيقة في الباقي كما سبق له
في المسألة التي قبل هذه فيكون متبادرا فيه لا مترددا الاخران وهما القاضي والبصري احتجا بان
العام المفتقر الى البيان وغير المنبي عن الباقي من العموم محتمل اما الاول فلعدم الاكتفا
بالظاهر فيه واما الثاني فلعدم انبا الظاهر عما علق به الحكم في الباقي قلنا في الجواب عن ذلك
اما الاول فلا امتناع للعمل فيه ان بين المراد واما الثاني فلا اجمال فيه فلا يمتنع العمل به بيان ذلك ان قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عام في كل سارق سرق قليلا او كثيرا من حرز او غير حرز فقيام
الدلالة على اشتراط الحرز وقدر مخصوص من المال لا يمنع العمل بوجوب قطع من سرق من حرز
ذلك القدر المخصوص كما ان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية والمعاهد لا يمنع العمل
بوجوب قتل المشركين الذي لا يكون كذلك

مسألة اختلف في الوقت الذي يجوز للمجتهد العمل
بحكم العموم فيه ومختار ائمتنا والجمهور على انه لا يجوز ان يعمل بالعام قبل ظن عدم المخصص بعد البحث عنه
لتوقف ظن عدم المخصص عليه لكثرة المخصص في الشرع حتى قيل لا عام الا مخصص الا قوله تعالى وهو بكل
شي عليم وقال الباقلاني ومتابعوه انه لا بد من القطع بانتفا المخصص مصيرا منه الى ان الجزم
بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع فاذن لو لم يحصل القطع بعدمه يمتنع الجزم
بعمومه والعمل به قالوا ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام العلما من غير ان يذكر احدهم
مخصصا وحكى الغزالي قولا متوسطا وهو انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم

Copy… University

وسكوت بعض باستفاده وقال الصيرفي والسفاوي واليه ميل الرازي انه يجوز العمل بالعام الى ان يظهر الخاص
ولا يجب البحث ذهابا منهم الى ان العموم حقيقة في الاستغراق والحقائق يلزم التمسك بظاهرها من دون طلب
للمعارضات لان الحقائق هي الاصل والتخصيص مجاز طار والاصل عدمه **والجواب** كون الاصل التخصيص وعدم
المخصص مسلم ولكنه **لا يفيد ظنا** بعدم التخصيص بل لا يبعد ظن وجوده قبل الطلب وذلك **لسعة التخصيص**
خصوصا في احكام الشرع والعمل بها مع الشك او الوهم لا يجوز اتفاقا

وصل **التخصيص قصر العام على بعض افراده**

هذا شروع في بحث التخصيص وما يتبعه والخلاف في جوازه وفيما يجوز فيه وهو في الاصطلاح كما
ذكر يعني حبس العام على ذلك البعض ومنعه من التجاوز عنه الى جميع افراده **و** التخصيص كما يقال على
قصر العام على بعض افراده **يقال على قصر اللفظ على بعض افراده** وان لم يكن ذلك اللفظ عاما في الاصطلاح
كعشرة والمسلمين وغيرهما مما له اجزاء يصح افرادها حسا او حكما فان العشرة اذا قصر على خمسة باعتبار الاستثناء
قيل انها قد خصصت والمسلمين والمعهود في نحو جاني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا يقال فيه قد خصص
باعتبار الاستثناء وذلك **كما** انه **يقال له** اي للفظ المخرج عنه **عام** وان لم يكن عاما في الاصطلاح كما في المثال
والمخصص بالفتح هو العام **المخرج عنه** بعض افراده لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم فان المخصص
هو الذي تعلق به التخصيص ودخله التخصيص وهو العام يقال عام مخصص ومخصوص **والمخصص** المخرج
بالكسر لهما **و** المخصص حقيقة **هو ارادة المتكلم** لانه لما جاز ان يرد بالخطاب خاصا وعاما لم يترجح احدهما
على الآخر الا بالارادة **ويقال** اي ويطلق المخصص ايضا **على الدال عليها** اي على الارادة **مجازا** سواء كان
ذلك الدال لفظيا او عقليا تسمية للدال باسم المدلول الا انه مجاز قد اشتهر حتى صار كالحقيقة

مسئلة ذهب اكثر القائلين بالعموم الى ان **التخصيص** للعام **جائز** خبرا كان العام او انشاء
وشذ من الناس الى انه لا يجوز فيهما وحجة الاكثر من المعقول والمنقول اما المعقول فلان حاصل
التخصيص يرجع الى صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو حقيقة الى جهة الخصوص الذي هو مجاز
والتجوز غير ممتنع لا لذاته ولا لغيره واما المنقول فكثير وقوعه اما في الخبر فكقوله تعالى خالق كل شيء
وهو على كل شيء قدير ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم واوتيت من كل شيء مع تخصيصها لانه تعالى ليس
خالق ذاته ولا قادر عليها ولانها اتت على الجبال والارض ولم يجعلها كالرميم ولانها لم تؤت السماء والارض
واما في الاوامر العامة فكقوله تعالى اقتلوا المشركين السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا
مع تخصيصها لعدم قتل اهل الذمة وقطع كل سارق وجلد كل زان والنصوص العامة المخصوصة
اكثر من ان تحصى ولذلك لم يرد عام الا وهو مخصوص غير قوله تعالى والله بكل شيء عليم **ومستند** النافين
للجواز اما في الخبر فلما تقدم في المجاز من انه كذب لانه نفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق
النفي والاثبات معا وهو محال فقولك جاني كل من في البلد وقد تخلف بعضهم كذب لصدق ما جاني كل
من في البلد **والجواب المنع** **وصدق النفي انما هو بقيد العموم** لا مطلقا والاثبات انما هو بقيد الخصوص
فلم يتوارد الاثبات والنفي على شيء واحد فكانا جميعا صادقين واما في الانشاء فلانه لو جاز التخصيص
فيه لزم البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها **والجواب المنع ايضا** **والبداء انما يلزم لو اريد العموم اولا**
لكنه لم يرد من اول الامر العموم وانما اريد به البداء في بعد التخصيص ولهذا امتنع تاخير البيان كما مر

مسئلة اختلف في الغاية التي ينتهي التخصيص اليها **و** المختار وعليه الاكثر انه **يجوز التخصيص**
بغير الاستثناء من العام وان **غير محصور** وبه قال الامام يحيى بن حمزة وابو الحسين البصري والغزالي
والرازي والجويني واكثر الشافعية ونسب الى المعتزلة عموما الا ان ظاهر اطلاقاتهم توهم انهم يجعلون
هذا الحكم عاما في الاستثناء وغيره ولكن كلامهم في الاستثناء يرفع ذلك الايهام وعليك بتامل كلام ابي الحسين
في المعتمد والامام يحيى في المعيار والغزالي في المستصفى والرازي في المحصول والمنتخب وغيرهم بعدم تصريحهم
في باب الاستثناء بما ذكرناه **وجوز التخصيص الى** ان يبقى **ثلاثة** وهو مذهب القفال من الشافعية
في الجموع المحلاة بلام الاستغراق نحو الرجال والمسلمين واما في غيرها فيجوز الى واحد كما لمن ذهب
الآخر **و** بعضهم جوزه **الى اثنين** سواء كانت الصيغة جمعا او لا حكاه ابن برهان وغيره لا الى الواحد
فلا يجوز **و** بعضهم جوزه **الى واحد** مطلقا وانما الممنوع ان يكون التخصيص مستغرقا وهو مذهب الشيخ
ابي اسحاق الشيرازي وحكاه الجويني في التلخيص عن معظم اصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره الشافعي
واليه ذهب الشيخ الحسن الرصاص من اصحابنا ولابن الحاجب تفصيل لا يعرف لغيره وهو انه ان
كان التخصيص بالاستثناء او البدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها
وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان
بمنفصل وان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة او اربعة
وقد قتلت اثنين منهم وان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب قول الاكثر هذا كلامه
ولم ينهض الا على الطرف الآخر ولا وجه لقوله وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين
للقطع بصحة قولنا من جاءك من اهل المدينة فاكرمه ان كان عالما مع ان العالم فيها واحد وهذا
لا ينافي قول الاكثر لان العبارة ليس فيها دلالة على ان الباقي محصور ووحدته المفروضة وقعت
بالاتفاق **واما التخصيص بالاستثناء فسياتي** انه انما يشترط فيه عدم الاستغراق فيجوز الى
واحد **لنا** في الاستدلال على ما اختاره الاكثر انا نقطع بانه **لو قال** قائل **قتلت كل من في المدينة**
ولم يقتل الا ثلاثة او اربعة **عد لاغيا** في قوله **مخطئا** فيه عند اهل اللغة وكذلك يعد لاغيا
مخطئا من قال اكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل الا ثلاثا ومن قال كل من دخل داري فهو حر وفسره
بثلاثة **وثبتا** المذهبين **الاولين** وهما المجوز الى الثلاثة والمجوز الى اثنين **على اقل الجمع** كأنهم
جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلاثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يجوز تخصيص
العام اليها لا في اقل المراتب التي يجوز استعمال الجمع فيها **و** الجمع **ليس بعام** ولا دليل على الربط
احكامهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر **وما احتج به الثالث** وهو المجوز الى واحد على الاطلاق من
قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر **وانا له لحافظون** اطلق ضمير الجمع والمراد به هو تعالى وحده لا شريك له
وقوله تعالى **الذين قال لهم الناس** ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود الاشجعي
وبالثاني ابو سفيان ولم يعده اهل اللغة مستهجنا مع قيام القرينة فجاز التخصيص الى الواحد اذا
وجدت القرينة **ومن جواز اكرم الناس الا الجهال والعالم واحد** بالاتفاق **و** من صحة قولك
اكلت الخبز وشربت الماء مريدا **لاقل شيء** مما يتناوله الماء والخبز علم ذلك من اللغة بالضرورة والجواب

عن جميع ذلك انه خارج عن محل النزاع فلا يقوم حجه في المدعا اما قوله تعا انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شي واما قوله تعا الذين قال لهم الناس ان الناس فالناس هنا للمعهود والمعهود ليس بعام وجاز اطلاق الناس على نعيم وحده لانه من جنس الناس وكلامه كلامهم والاستثنى مستثنى عن الكليه المدعاه وكل واحد من الما والخبز في المثالين ليس بعام والتعريف فيهما انما هو للعهد الذهني كما في ادخل السوق واما احتجاج الثالث بان استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له في غير ما وضع له فليس جواز استعماله في البعض اولى منه في البعض الاخر فجوابه انه قد تقرر ان المجاز لا يجب اطراده واذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازيه لم يجب استعماله في البعض الاخر وان وجدت العلاقه كما جاز استعمال نخله في الطويل من الانسان ولم يجز استعماله في كل طويل على ان اللغه انما تثبت بالنقل لا بالراي والترجيح

وصل في بيان الطرق التي تعرف بها

تخصيص العام وهي قسمان بينهما بقوله والمخصص متصل لا يستقل بنفسه ومنفصل مستقل فالمتصل منه ما يخرج المذكور وهو امران احدهما الاستثنا المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال اخرج الجهال وهو مذكور في الكلام واما الاستثنى المنقطع فلا تخصيص فيه و الثاني الغايه نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا فانه يخرج الجهال ايضا وهو مذكور في الكلام ومنه ما يخرج غيره اي غير المذكور في الكلام وهو ثلاثه احدها الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علما والثاني الصفه مثل اكرم الناس العلما والثالث بدل البعض مثل اكرم الناس العلما منهم فانه يخرج الجهال فيها جميعا وهو غير مذكور في الكلام مسائل المتصل قد اشرع منه في الكلام على القسم الاول وهو المخصص المتصل وقدم الاستثنى فقال

مسأله

الاستثنى ينقسم الى متصل ومنقطع لانه ان كان المستثنى بعض المستثنى منه فالاستثنا متصل والا فهو منقطع ولا مدخل للمنقطع في التخصيص ولا نعرف خلافا في صحته لغه وانما اختلف في كون الاستثنى في المنقطع حقيقه او مجازا يعني انهم اختلفوا في صيغ الاستثنى اذا استعملت في المنقطع نحو جاني القوم الا حمارا هل هي مستعمله فيما وضعت له فيكون حقيقه او في غير ما وضعت له فيكون مجازا واما لفظ الاستثنى فانه حقيقه عرفيه في القسمين بلا نزاع وعلى القول الاول وهو كونها حقيقه اختلفوا ايضا في كونه مشتركا لفظيا بين المتصل والمنقطع بمعنى ان الصيغ وضعت لكل واحد منهما بوضع مستقل او المشترك بينهما بمعنى انها وضعت للقدر المشترك بينهما فيكون من قبيل المتواطي وهذه ثلاثه مذاهب ذهب الى كل منها طائفه والاكثرون الى ان صيغ الاستثنى في المنقطع مجازا وذلك ان تبادر المتصل دليل المجاز ولاجل تبادرها في المتصل لم يحملها على المنقطع الا عند تعذر المتصل وحده على التواطي اي حد الاستثنا باعتبار كونه مشتركا بالاشتراك المعنوي بين المتصل والمنقطع ان يقال ما دل على مخالفه بالا غير الصفه واخواتها فقوله ما دل على مخالفه جنس العام لانواع التخصيص وغيرها وقوله الا غير الصفه يخرج سائر انواع التخصيص ومثل قام زيد لا عمرو وتقييد الا بغير الصفه احترازا عن الا التي هي صفه وهي ما كانت تابعه لجمع منكور غير محصور اي لجمع لا يدخل فيه ما بعدها لو سكت عنه نحو قوله تعا لو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا وقوله واخواتها اراد به ما في معناها من الاسما والافعال والحروف نحو ليس ولا يكون

وما عدا وما خلا وعدا وخلا وحاشا وسوى وغير عند حمله على الا وهي معلومه معينه واعلم ان الاستثنى قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج او المخالفه وبمعنى المستثنى وهو المخرج او المذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك وهو المقصود بالتعريف هنا و اما حد الاستثنى على الاشتراك اللفظي او على المجاز في المنقطع والحقيقه في المتصل فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو المفروض ويحسن يزاد في حد المنقطع من غير اخراج فيكون حد الاستثنى المنقطع ما دل على مخالفه بالا غير الصفه واخواتها من غير اخراج وبه يمتاز عن المتصل ويزاد في حد المتصل اخراج ليتاتى بهذه الزياده عن المنقطع وهو ظاهر وعلى هذين القولين يكون الاخراج وعدمه جزئين من الماهيتين والقائل بالتواطي يمنع كونهما جزئين ويدعي انهما شرطان خارجان عن تمام الماهيه وحد الاستثنا المتصل بالمعنى المصدري وقد عرفته اخراج بحرف وضع له اي الاخراج كلمه وضعت للاخراج فالمراد بالحرف هنا ما يرادف الكلمه فلا يخرج الاستثنا باخوات الا من الاسما والافعال عن الحد

مسأله

واختلف في دلاله الاستثنا المتصل وذلك انه لما كان يتبادر منه التناقض لان قولك على عشره الا ثلاثه فيه اثبات الثلاثه في ضمن العشره ونفي لها صريحا ولا شك انهما لا يجتمعان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعا اختلفوا في دلالته على وجه يندفع معه التناقض فقيل المستثنى وهو ما بعد الا الاستثنا غير داخل في المستثنى منه والاستثنا قرينه فيكون المراد بعشره في قولك على عشره الا ثلاثه انما هو سبعه والا ثلاثه قرينه لاراده السبعه من العشره اراده الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثنا كان قال لا تقتلوا اهل الذمه فانه مبين للمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين وهذا مذهب الجمهور وقيل المجموع من المستثنى والمستثنى منه والا له بمنزله اسم واحد يعني انه موضوع لمعنى واحد وهو ما نفهم منه اخرا من غير تقدير الاول المعنى ثم الاخراج حتى كان العرب وضعت لمعنى السبعه عبارتين احداهما مفرده وهي سبعه والاخرى مركبه وهي عشره الا ثلاثه وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ونسبه الرضي الى القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام ابي الحسين البصري في المعتمد حيث قال فيه فثبت انه انما عني البعض بمجموع الامرين وكلام صاحب الجوهره من اصحابنا حيث قال فيها والذي يدل عليه ان لفظ العموم قد صار مع الاستثنا ونحوه كلفظ موضوع لما بقي داخلا تحته ولكنهما جعلا ذلك عاما في المخصص بالمتصل سوا كان استثنا او صفه او شرطا او غايه او بدلا وقيل ان المستثنى داخل في المستثنى منه افرادا غير داخل تركيبا يعني ان المستثنى داخل في المستثنى منه حقيقه باعتبار افراده خارج باعتبار التركيب الاسنادي وهو غير داخل فيه باعتبار الاسناد ولم يسند الا الى الباقي بعد الاخراج فالمراد بعشره في قولك له على عشره الا ثلاثه هو معنى عشره قبل الاسناد ثم اخرج منها الثلاثه بالاستثنا على التحقيق وحكم بالاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعه وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره احتج الاول بان الاستثنا كغيره من المتصل فكما ان التخصيص

Copyright ... University

بالشرط والصفة والغاية وغيرها نصير المخصص مجاز الكن لك الاستثنا ولا يمكن الفرق بان الاسناد
بعد الاخراج في الاستثنا خاصة لان الاسناد في التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعا
والالزم ان لا يكون مجازا في الباقي والا يمتنع تاخره عن وقت العمل وان يكون نسخا وقد ابطل هذا
القول بوجوه منها انه لو اريد بالجارية في قولك اشتريت الجارية الا نصفها نصفها لزم استثنى نصفها من
نصفها وهو استثنى مستغرق غير جائز بالاتفاق وايضا يلزم من استثنى نصفها من نصفها التسلسل بيان
ذلك انه لو اريد استثنا نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع لانه الباقي بعد اخراج
النصف من النصف ثم يلزم ان يكون المراد به الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع وهكذا
الى غير النهاية واجيب بانه لا يلزم من اشتريت الجارية الا نصفها الاستغراق او التسلسل لعود الضمير الى
ظاهر اللفظ ومراعاة جانب اللفظ في كلام العرب كثير حد اعلى ان ما نفهمه السامع قبل القرينة اعني
الاستثنا هو الكل والذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كما سرت جارية
نصفها للتعبير بالاسم المقيد بقيام القرينة بكون الملاحظ المعاني الوضعية فلذا رجع الضمير الى كل
الجارية وبما ذكرناه يتحقق ان الاستثنا اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة
بعض واخراج واجيب بانه لا يلزم مخالفة الاجماع على انه اخراج اذ هو اخراج ظاهرا يعني ان
الاستثنا على هذا القول اخراج بحسب ما يظهر لسامع المستثنى منه قبل سماعه للقرينة ولذا قال
السكاكي حين ورد عليه انه اذا اريد بالعشرة التسعة في قولك على له عشرة الا واحدا لم يدخل
الواحد فيها فلم يكن اخراجا ان دخول الواحد في حكم العشرة ليس مقدرا من قبل المتكلم بحسب ارادته
والا ناقض اخر كلامه اوله بل من قبل السامع لتناول العشرة الواحد بحسب الوضع على ان هذا
يحمل ما ذكر في الجواب على الوجه الاول كما نبهناك عليه ومنها ان هذا القول مبطل للنصوص اذ
من لفظ متعدد المعنى والمعنى الا والاستثنا لبعض مدلوله يمكن فيكون المراد هو الباقي فلا نص
في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله واجيب بانه لا يلزم منه ابطال النصوص لزوم الاتصال
من المستثنى بالمستثنى منه وانما يبطله لو كان مجوزا وان لم يسمع كما ان تجويز تخصيص الفاظ العموم
بالمنفصل مبطل لنصوصيتها وحينئذ لا نسلم ان امكان الاستثنا يبطل النصوصية كما ان الصفة في قولك
هذه عشرة مستثنى او مخرج منها واحد لا يبطل النصوصية على ان ما ذكر من كون الملاحظ المعاني الوضعية
قبل قيام القرينة وما ذكره السكاكي من ان دخول الواحد في حكم العشرة من قبل السامع لتناول العشرة
الواحد بحسب الوضع كاف في ابطال هذا الوجه احتج الثاني بانه قد ثبت ان دخول المستثنى في المستثنى
منه وعدمه اي دخول المستثنى منه تناقص فلا يصح ان يكون المراد العشرة بكمالها في له عشرة الا ثلاثة
في المستثنى منه خلاف الاجماع فلا يصح ان يكون المراد بالعشرة السبعة فتعين ان يكون المجموع هو الدال
على الباقي وهما ممنوعان يعني لا نسلم ان دخول المستثنى في المستثنى منه يقتضي التناقص لانا لا نحكم بانه داخل
بحسب الارادة وانما دخوله باعتبار ملاحظة المعاني الوضعية ولا نسلم ان عدم دخوله على انه مراد خلاف
الاجماع اذ لم يجمع الا على دخوله بالوجه الذي ذكرناه واما بمعنى انه مراد فانتفاء دخوله وفق الاجماع
وقد اورد لابطال هذا القول وجوه باطلة وقد بينا وجه بطلانها بقوله ولا يرد خروج عن قوانين اللغة

لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات ولا اسم مركب معرب اوله وهو غير مضاف علم ذلك بالاستقرا
ولا يرد ايضا اعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية في نحو اشتريت الجارية الا نصفها والكناية عن
الشيء بالضمير من خواص الاسم لان الضمير هو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما وكل
اسم يدل على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعا للضمير ولا يرد ايضا مخالفة الاجماع على
انه اخراج بعض من كل لا يرد ذلك لان المفردات مستعملة في معانيها والمجموع يصدق على الباقي يعني ان
المجموع من نحو عشرة الا سبعة موضوع للباقي بالوضع النوعي والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات
النوعية فاستغنى الايراد الاول لانه لا تركيب مزجي فيه واعراب جزئه الاول كاعراب المبتدا مع الخبر والاخراج
حاصل وبهذا اندفع ايضا ما اورد من ابطال نصوصية العشرة مثلا في مدلولها لان الايراد مبني على
انها تصير مهملة في التركيب وقد علمت بطلانه واما النقض بنحو تأبط شرا وبرق نحره ونحو ابي عبد الله فليس كذلك
لان الاول من باب الحكاية والتركيب غير مقصود فيه بل هو منقول نزل اسما العدد فليس ما نحن فيه كذلك
والثاني بابه مضاف وهذا في التحقيق عين ما قيل من ان المراد في هذا القول التعبير عن السبعة بلازم
المركب بجوار بعضه ضم اليها ثلاثة وكالتعبير عن الانسان بمجموع مستوى القامة الضاحك بالطبع
واما القول الثالث فانه محتمل وهو الى الثاني اقرب يعني انه محتمل لموافقة كل من القولين وذلك لان
المراد في قولك على عشرة الا ثلاثة هو السبعة قطعا فان كان باعتبار انها مدلول مجازي فهو الاول والا
فهو الثاني وتحقيق المقام ان الاول جعل الاستثنا قرينة على ان المراد هو السبعة والثاني جعله
جزءا من الدال على المراد والثالث جعله قيدا فاحتمل كونه قرينة او جزءا الا ان اعتبار المقيد من حيث
هو مقيد اقرب الى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو مقيد ولذا احكموا على الاخرين بانه حقيقة
فيها كالصحابة في تقرير المذهب وقد حمل بعضهم المذهب الاول على ان المراد بمجموع العشرة الا ثلاثة
هو السبعة مجازا الا بالعشرة وحدها فيكون كالثاني في استفادة السبعة بالمجموع وان افترقا في كون
الاول مجازا او الثاني حقيقة وليس بشيء لان جمهور اهل العربية على خلافه فقد صرح صاحب المفتاح
بان استعمال المتكلم للعشرة مجازا في السبعة وان الا واحدا قرينة المجاز في قوله على لفلان عشرة
الا واحدا ولانه يلزم وجود المجاز بلا قرينة وانه غير جائز اتفاقا ولانه يفهم من على عشرة الا واحدا
تسعة قطعا من غير قرينة خارجية فلو كان هذا المجموع من حيث هو المجموع مجازا في التسعة لكان فهمها
موقوفا على القرينة الخارجية الزائدة على المجموع واللازم بين البطلان مسئلة الاستثنى
شرطه الاتصال بالمستثنى منه وهو ان يعد الكلام في العرف واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل
بانقطاع نفس او سعال مانع من الاتصال الحقيقي هذا مذهب اهل البيت عليهم السلام وعليه الاكثرون
نافي ذلك وحجة الاول قوله والا لما استقر عقد ولا ايقاع يعني لو صح الانفصال ولم يشترط
الاتصال لم يستقر عقد من العقود كالبيع والنكاح ولا شيء من الايقاعات كالعتق والطلاق والتالي
باطل اما الملازمة فللقطع بان تجويز الاستثنى يقتضي بعدم الجزم بثبوتها واستقرارها واما بطلان
اللازم فلما فيه من التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وهو اتفاق والثاني قوله ولا اتفاق اهل اللغة
يعني ان المعلوم من اهل اللغة العربية انهم يشترطون الاتصال ولا يسوغون الانفصال وانهم لا يعدون

Copyright King Saud University

هو ابن قال علي عشرة وقال بعد شهر الا ثلاثة مستظهرا بل يحكمون بانه لغو وروي عن ابن عباس خلافه وهو
القول بصحة الاستثناء وان طال الزمان من غير تعيين ومنهم من نقل عنه انه يجوز تراخيه الى سنة ومنهم
من نقل عنه الى شهر والاشهر في النقل عنه الاطلاق من غير تعيين قال سعيد بن منصور حدثنا ابو معاوية
قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة وذلك كالتخصيص بغيره
يعني ان الحجة فيما نقل عن ابن عباس القياس على التخصيص بغير الاستثناء من سائر المخصصات المنفصلة
بجامع التخصيص وهو منقوض بسائر المتصلات من الشرط والصفة والغاية والبدل فان دليله يقتضي
جواز انفصالها وهو باطل بالاتفاق قالوا ثانيا لو لم يصح لما صدر عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلانه عليه السلام افصح فصحاء العرب واما الاستثنائية فلانه روي عنه
عليه السلام انه قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله رواه ابو داود ولانه روي ان اهل
مكة بعثوا رهطا منهم الى اليهود يسألونهم عن اشياء يمتحنون بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا اسألوه
عن ثلاث فان عرفها فهو نبي سلوه عن اقوام ذهبوا في الارض فلا ندري ما صنعوا وسلوه عن رجل بلغ
مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح فلما رجعوا سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك
فقال غدا اجيبكم وتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
فقال ان شاء الله رواه الحافظان محمد بن اسحق في كتاب السير وابو بكر البيهقي في دلائل النبوة ولا تعلق
هذا بالشرط وكلامنا في الاستثناء لان من جوز الفصل في احدهما جوزه في الاخر اذ لا قائل بالفرق قلنا
لا نسلم صدوره عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وسكوته في الرواية الاولى يحتمل ان يكون من السكوت
الذي لا يخل بالاتصال الحكمي كما مر بيانه ويحتمل ان يكون غيره وحينئذ يصار الى الترجيح والراجح
هو الاول لما تقدم من الدليل جمعا بين الادلة واما في الرواية الثانية فلا نسلم انه قال ذلك بطريق
الالحاق بخبره الاول لجواز ان يكون المراد اني ان شاء الله عند قولي افعل كذا وهذا كما اذا قال
القائل لغيره افعل كذا فقال ان شاء الله اي افعل ان شاء الله وقيل ان شرطه الاتصال في غير القرآن
وهو قول ساقط قاله بعض الفقهاء قال الجويني في البرهان وانما حملهم على ذلك خيال تخيلوه من مبادي
كلام المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين
وان كان قد تأخر الاستثناء عند ذكر في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين وعند
من هؤلاء اقتحام في الغايات وارتباك في غمرات الجهالات اذ الكلام ليس في الكلام الازلي بل في العبارات
التي تبلغنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم من وضع العربية
فصل صيغة الاستثناء عما استثني عنه وروي عن سعيد بن جبير جواز الاستثناء ولو بعد يوم او اسبوع
او سنة وهو قول ابن عباس بعينه وعن طاوس هو على ثنياه ما دام في مجلسه وعن عطاء يستثني على
مقدار حلب ناقة غزيرة ذكر ذلك كله النيسابوري وفي رواية اخرى عن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر
وعن عطاء والحسن ما لم يقم من المجلس وعن مجاهد الى سنتين وهذه الاقوال كلها ضعيفة لما تقدم والمنقول
عن هؤلاء الائمة لعدم ثبوته مبسوطة في بسائط الفن ومن شروط الاستثناء عدم الاستغراق فهو
معطوف على الاتصال فلا يصح ان يكون المستثنى مثل المستثنى منه ولا اكثر بالاجماع [illegible]

[illegible] كما هو المعهود

١٣٦

الا عشرة لزمه عشرة والاستثناء باطل واما استثناء المساوي والاكثر فصحيح عند الاكثر وقيل يشترط
ان يزيد المستثنى على الباقي بعد الاستثناء فيصح حينئذ استثناء المساوي ولا يصح استثناء الاكثر
وهذا قول الباقلاني في آخر اقواله وابن درستويه النحوي والحنابلة ونقله ابن السمعاني وغيره عن الاشعري
وقال بعضهم انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان المستثنى والمستثنى منه عددا صريحا نحو علي له مائة
الا واحدا او خمسين بخلاف ما لو لم يكن صريحا نحو خذ ما في الكيس من الدراهم الا الزيف فانه يصح
وان كانت الدراهم مائة والزيف تسعة وتسعين وهو المقرر للحنابلة في [illegible] وقيل يشترط
ان ينقص منه فيكون المستثنى اقل من المستثنى منه فلا يصح استثناء المساوي والاكثر وهذا القول
نقله الشيخ ابو اسحق والآمدي وغيرهما عن الحنابلة وقد روي عن الباقلاني وان كان بعضهم
منع استثناء الاكثر خاصة قال في مختصر التقريب كنا على تجويز استثناء الاكثر دهرا والذي صح عندنا الآن
منع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الاقلية ولكن في [illegible] للادلة ما يشعر بمنع المساوي ايضا فلعله اخذ
له هذا القول مما اشعرت به ادلته ونقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح وان كان
اقل من النصف نحو مائة الا عشرة بخلاف الا خمسة قالوا واما قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
فانما سوغه كون الخمسين كالكسر لانها نصف مائة فكانه قيل فلبث فيهم عشر مئين الا نصف مائة وفيه
تعسف تنبيه قال بعض العلماء المخالف في استثناء الاكثر والمساوي لا يخالف في الحكم وانما يخالف
في كون العرب استعملت ذلك فلا يسقط حكمه في الاقارير وغيرها عند الجميع قال بعض المانعين
ان ذلك وان لم يسمع في العربية لكنه جائز في المعقول ومن ادعى فيه سماعا فقد اخطأ لنا في
الاحتجاج لصحة مذهب الاكثرين قوله عليه السلام فيما يرويه عن رب العزة واسع العطاء تبارك وتعالى
رواه مسلم وغيره من حديث ابي ذر رضي الله عنه يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني
اطعمكم وتقريرها بان يقال لو لم يجز استثناء الاكثر لما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه عليه السلام افصح العرب واما بطلان اللازم فللحديث المذكور
ولا شك ان من اطعمه الله اكثر وهذا انما يقوم حجة على من منع استثناء الاكثر على الاطلاق واما من يفرق
بين العدد الصريح وغيره فلا ولنا ايضا انه لو لم يصح استثناء الاكثر لغة لم يتفق عليه علماء الامصار ولكنه
قد وقع الاتفاق منهم على انه لا يلزمه من قول المقر في اقراره علي عشرة الا تسعة الا واحد ولولا
ان استثناء الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلا الى
انه يلزمه العشرة لكون الاستثناء لغوا غير صحيح كالمستغرق وهذا يقوم حجة على الجميع هكذا قرر
هذا الدليل في مختصر المنتهى وغيره ورأيت في [illegible] الحنابلة ما يدل على بطلان استثناء الاكثر ولزوم العشرة
كلها قيل في الاحتجاج للمانعين لا شك ان الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار
ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لان الاقل قد ينسى لقلته
لعدم التفات العقل اليه فيستدرك وهذا المعنى مفقود في المساوي والاكثر قلنا لا نسلم فقدانه
فيهما ولكنه قد ينسى الاكثر كما اذا كان على الانسان الف درهم وقد قضى من ذلك تسعمائة وتسعة
وتسعين ونسي انه قضى ذلك فيقر بالالف ويذكر في الحال القضاء فيستدركه بالاستثناء وان كان الاكثر

يعني عن اهل اللغة

وانما لا يقوم حجة على القائل [illegible] في الاقارير كما [illegible]

Copyright King Saud University

نسيان الاول على انه لو كان ما ذكروه صحيحا لما صدر من الرسول صلى الله عليه واله وسلم و لما اجمع عليه علما الامصار

مسئلة اختلف في الاستثنى الوارد بعد امور متعدده هل يكون استثنى من الجميع او من الاخير فقط

ولا نزاع في امكان رده الى الجميع و الاخير وانما النزاع في الظهور وذلك مثل قوله تعالى والذين يرمون المحصنات

ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين

تابوا ولتحرير محل النزاع شروط منها ان تكون تلك الامور جملا كما عبر به لا لا تكون لا مفردات فانه في

كلام ابن الحاجب وغيره ما يوخذ منه الاتفاق على انه بعدها يرجع الى الجميع ومنها ان تكون معطوفا

بعضها على بعض كما صرح به البعض ودل عليه امثلة الاخرين وادلتهم وكلام البيانيين تفصيله لان

الفصل ان كان لكمال الانقطاع فهو قرينة على انه لا يعود الى الجميع والنزاع انما هو في المحتمل الذي لم يقم

عليه قرينة قال بعض علما الاصول لا خلاف في عود الاستثنا الى ما قام عليه الدليل من كل او مقدم او متاخر

وانما الخلاف فيما تجرد عن القرينة ولم يكن فيه ما يدل على شي من ذلك ومنها ان يكون العطف فيها بالواو خاصة

عند البعض وعند اخرين انه يشترط ان يكون بالواو ونحوها مما يقتضي المشاركة قال بعضهم والتقييد بالواو

اما لظهور حكم المثلة فيها او لان ما في معناها كالفرع عنها اما ما لم يكن في معنى الواو في الجمع كلكن وبل واو

ولا واما وام فان الاستثنى يعود الى الاخير بلا نزاع وقد اشار المتن بقوله قيل وهو بعد جمل بالواو للجميع

الى هذه الشروط جميعا وهذا راي الجمهور من ائمتنا والشافعية وقيل ان الاستثنى يكون للاخيرة

من الجمل خاصة وهو مذهب الحنفية وقيل بالوقف اما لخفا المدلول فلا ندري انه حقيقة في ايهما او

لاشتراك القرينة يعني ان اهل اللغة قد استعملوه فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا

والمشترك يتوقف فيه الى ظهور القرينة والمعروض ان لا قرينة والاول مذهب القاضي ابي بكر

والغزالي وغيرهما والثاني مذهب المرتضى الموسوي وكلام ابن الحاجب يرجع الى احد هذين القولين

يظهر ذلك مع التامل فيه وهذان المذهبان يوافقان الحنفية في الحكم وهو عدم الرد الى غير الاخيرة

بلا وثبة لا في التصريح لان عدم ظهور التناول غير ظهور عدم التناول وقيل ان تبين في الجملة

الثانية اضراب عن الجملة الاولى فللاخيرة يكون الاستثنى والا فللجميع وهذا احد قولي القاضي

عبد الجبار وابي الحسين البصري وقال ابن برهان انه مذهب الشافعي ونظهر الاضراب في مسائل منها

ان تختلف الجملتان نوعا وقصة نحو اضرب بني تميم والعلما هم اصحاب ابي حنيفة الا اهل البلد العلاني فان

الاستثنى يرجع الى ما يليه اذ لا شي دل على استيفا الغرض بالكلام من العدول عنه الى قصة اخرى ونوع

اخر وفي رجوع الاستثنى اليه نقض للقول بان المتكلم قد استوفى غرضه منه ومنها ان يتحد نوعا وتختلف

اسما وحكما نحو اضرب بني تميم واكرم ربيعة الا الطوال فان استقلال كل واحد من الكلامين ومباينته

مفيد للاضراب ومنها ان تختلفا في الاسم فقط من غير اضمار للحكم نحو سلم على بني تميم وسلم على ربيعة الا

الطوال ومنها ان تختلفا حكما فقط من غير اضمار للاسم والحكمان لا يشتركان في غرض من الاغراض نحو سلم

على بني تميم واستاجر بني تميم الا الطوال قال ابو الحسين الاشبه في هاتين الصورتين رجوع الاستثنا الى ما يليه

وان لم يكن في الظهور كالذي تقدم وذلك لتعدد المتكلم عن الكلام الاول ودلالته على استيفا غرضه منه

واما ما لا يكون الكلام الثاني فيه اضرابا عن الاول فيتبين في مسائل منها ان تختلفا حكما فقط والحكمان غرضهما

عند ان يكون فيهما احد دون ما تقدم في الظهور

يحصل من هذا ثلاثه اقسام تكون سبعة

غرض واحد نحو سلم على ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الحكمين يجمعهما الاعظام ومنها ان تختلفا

حكما فقط مع اضمار الاسم نحو اكرم ربيعة واستاجرهم الا من قام ومنها ان تختلفا اسما فقط مع اضمار

الحكم نحو اكرم بني تميم وربيعة الا من قام فان الاشتراك في الغرض والاضمار لا دلالة معهما على استيفا الغرض

من الكلام الاول فيعود الاستثنى الى الجميع هذا محصل ما ذكره ابو الحسين في المعتمد وحاصله ان الجملتين

اما ان تختلفا في النوع كالخبر والانشا او في الاسم المستثنى منه او في الحكم او في الثلاثة جميعا او في

اثنين منها فهذه سبعة اقسام ما لا يختلف منها في الاسم وهو ثلاثة اما ان تكون الثانية ضمير الاول

اولا وما لا يختلف منها في الحكم وهو ثلاثة ايضا اما ان تكون الحكم في الثانية مضمرا اولا هذا مما تقتضيه

لامه وان كان الظاهر مع اضمار الحكم انه من عطف المفرد وما يختلف منها في الحكم وهو اربعة اما ان

تشترك حكما هما في غرض كالتعظيم والاهانة او لا تكون الاقسام عشرين حاصله من تضعيف ثلاثة وثلاثة

واربعة سبعة منها صور ظهور الاضراب وهي ما لم يكن فيه شي من الاضمار والاشتراك في الغرض

وثلاثة عشر صورة ظهور عدم الاضراب وهي ما كان فيها شي من ذلك والامثلة غير خافية فيكون الاستثنى

فيه العطف للجميع لاضمار الاسم والاشتراك في الاهانة كما صرح به ابو الحسين وعدم رجوعه الى

الجلد ان سلم له لدليل خارجي كما ياتي ان شا الله ولا يخفى عليك ان المراد بالعود الى الاخيرة حيث كان الاستثنى

بعد جملتين فقط كما في الامثلة اما اذا كانت الجمل اكثر من اثنتين فانه قد يعود الى الاخيرة والى

الاخيرتين والى الاكثر والتعويل على تعيين الاضراب فاذا قيل اضرب بني تميم وسلم على ربيعة واكرم

ربيعة الا الطوال رجع الاستثنا الى الجملتين الاخيرتين دون الاولى لتبين الاضراب عنها دون

الثانية وعلى ذلك فقس وهذا القول قد حمل القول الاول عليه بناء على ان تبين الاضراب

وظهور قرينة داله على اختصاص الاخيرة بالاستثنى وقد عرفت ان ذلك مما لا نزاع فيه وبعد

تبينه يتحقق الخلاف فيكون عند الاولين ظاهرا في الرد الى الجميع واختير ايضا يعني ان اكثر

محققي المتاخرين حمله المذهب المختار وحمل عليه كلام القدما وذلك لوجوه الاول قوله لانه كالاستثنى

بالمشيئة والشرط لاتحاد المعنى فيهما يعني انه لو لم يعد الاستثنى الى الجميع لم يعد الشرط والاستثنى

بالمشيئة الواقعان بعد جمل للجميع اما الاولى فلاتحاد المعنى في الاستثنا والشرط وهو كون كل واحد

منها تخصيص متصل لا يستقل بنفسه بل لا وجه لاجله تعالى بوجوب رجوع الاستثنى الى ما يليه الا

وهو قائم في الشرط بل قال ابو طالب عليه السلام في المجزي ان الاستثنى شرط في المعنى لان المستفاد

منهما واحد الا ترى انه لا فرق بين قولك اقذفه فساق ان لم يتوبوا وقولك الا من تاب وكذلك

لا فرق بين ان تقال اقتلوا المشركين ان لم يدخلوا في الذمة وان تقال الا اهل الذمة واما الثانية

فلانه لا خلاف في رجوع الشرط والاستثنى بالمشيئة الى الجميع على ان الاصل اشتراك المعطوف

والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط والصفة وغيرها فيجب ان يكون الاستثنى كذلك

ما لم يصرف عنه قرينة جريا على الاصل والحاقا للاستثنا بالاعم الاغلب في اللغة قيل يمكن الفرق

بين الشرط والاستثنى بان الشرط وان تاخر فهو متقدم تقديرا لوجوب تقدم الشرط على الجزا

بخلاف الاستثنى قلنا تقدير تقدمه على ما يرجع اليه فلم لا يعلق الشرط بما يليه وتقدر بعده عليه

يعني فقط

Copyright ... University

ثم ان هذا الفرق على ما فيه لا يجري في الحال والصفة والظرف ونحوها وهو ظاهر الثاني قوله وبان العطف يصير الكلامين كالواحد بيان ذلك ان واو العطف في المختلفات بمنزلة واو الجمع في الاسماء المتماثلات فكما ان الاستثناء في قولك جاءني الزيدون من ربيعة ومضر الا الطوال يعود الى الجميع فكذلك في اكرم ربيعة واستأجر مضر الا الطوال ولا ينتقض ذلك بالجملتين المتباينتين لظهور عدول المتكلم فيهما عن الاول الثالث قوله ولاستهجان التكرار للاستثناء بعد كل جملة فانك اذا قلت اضرب من سرق الا زيدا ومن زنى الا زيدا ومن قتل الا زيدا كان ذلك قولا مستهجنا ولو لم يعد الى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع الى الجميع غير مستهجن لتعينه طريقا لاداء المقصود واجيب بمنع الاستهجان الا عند قرينة الاتصال ولو سلم فانما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان الاختصار بالاكتفاء من الجميع الرابع قوله ودفعا للتحكم وذلك لانه صالح للجميع واستعماله فيه كثير فتخصيصه بالبعض تحكم واجيب بان القرب مرجح فلا تحكم احتج ابو حنيفة واصحابه بان قالوا اية القذف لم يرجع الاستثناء فيها الى الجلد اتفاقا وتقريرها ان الاستثناء لو وجب رجوعه الى الجميع فيما تقدمه من الجمل المجموع بينها بحرف العطف لرجع الا الذين تابوا في اية القذف الى الجميع لكنه لا يرجع الى الجميع للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة قلنا ان سلم فلدليل يعني لا نسلم انهم اتفقوا على عدم رجوع الاستثناء فيها الى الجمل الثلاث جميعا لان المستثنى هو الا الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثناء الى الكل ولو سلم الاتفاق ساغ ان المستثنى هو الا الذين تابوا خاصة فلا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائما بل قد يصرف عنه لدليل وههنا كذلك فان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق قيل في الاحتجاج لهم ثانيا لو قال له علي عشرة الا اربعة الا اثنين كان الا اثنين للاخيرة وهو الاربعة فيفيد استثناء الاثنين من الاربعة فيلزم ثمانية قلنا انما لم يعد الى الاولى وهي العشرة لانه تعذر عوده الى الجميع لان الشيء الواحد لا يكون مثبتا منفيا فلو عاد الا اثنين الى الجميع لكان مثبتا لاستثنائه من المنفي وهو الاربعة منفيا لاستثنائه من المثبت وهو العشرة فتعين الاقرب مرجحا له لاعتضاد اللغة للاقرب في غير موضع ولو تعذر عوده الى الاخير فللاول مثل عشرة الا اثنين الا اثنين لا يتخلل الاستثناء الا اثنين من الاثنين فيكون الثاني ستة على انه غير النزاع يعني ان هذا الوجه مما احتج به الحنفية خارج عن محل النزاع لما عرفت من اشتراط كون الاستثناء بعد جمل معطوف بعضها على بعض وقد اعتذر بعض الحنفية عن هذا بان الرجوع الى الجميع اولى في المفردات كما تقدم وفي غير المتعاطفة ايضا لان ما يجوز على المقيد يجوز على المطلق وفيما نحن فيه عوده الى الكل اقوى قرينة صارفة له عن الاولى وكالاتراع فيما قامت فيه القرائن قيل في الاحتجاج لهم ثالثا كما له الكلام الاول واطلاقه عن المغيرات معلوم ورفعه اي الكمال برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه والشك لا يقاوم العلم قلنا ما قررتموه ممنوع فلا نسلم العلم بكمال حكم الاول لان تجويز كون الاستثناء من الجميع يعينه قطعا فائدة كان بعض الفضلاء يقول ان عود الاستثناء الى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد مع انه يؤدي الى ان يكون المستثنى في الاية مجرورا ومنصوبا واجيب بان من يجعل العامل الا كالمبرد والزجاج وابن مالك لا يلزمه شيء من ذلك ومن يجعل العامل الجملة يجعلها كالعشرين في الدرهم يقول انه حذف الاستثناء من المتقدم لدلالة المتأخر عليه والاحسن في الجواب ما قاله بعض المحققين

وكانه لا يقول بعوده الى الثلاث لعدم القرينة الدالة على عوده اليها مع عدم حرف العطف والله تعالى اعلم

على اصل شهر ... والنص على الدار ... ما طلب

١٢٧

انه راجع الى الجميع ويكون للجملة الاخيرة اولى بالعمل فيه ادخالا له في باب تنازع العاملين فصار على قول واحد على ان سيبويه والخليل وابن مالك يجوز ذلك في نحو جاء زيد واتى عمرو العاقلان وقال النيسابوري حقه في الاية عند الامامين ان يكون منصوبا لان الاستثناء عند الشافعي يعود الى الجميع ولا يمكن ان يكون الاسم معربا باعرابين مختلفين في حالة واحدة لكنه يجب نصبه نظرا الى الجمع بما قبلها ايضا وان جاز البدل في غير هذه المادة مسئلة وهو يعني الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس عند اصحابنا والشافعية والجم الغفير خلافا للحنفية والا لم يكن كذلك لم يكف لا اله الا الله في التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم التوحيد باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه انما يفيد النفي دون الاثبات فلو تكلم بها منكر لوجود الصانع لما نافت معتقده ولا اتم بها اسلامه واجيب بمنع الملازمة فان المخالف انما يقول ان الاستثناء من الاثبات لا يكون نفيا ولا من النفي اثباتا في النسبة الخارجية لا في النفسية بيان ذلك ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا دلالة له في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي او من الاثبات دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر ورد بان ذلك مبني على اثبات الكلام النفسي وهو باطل ولو سلم لزمهم فيما هو العمدة في ماخذ الاحكام وهو الاثبات لعدم دلالته على النسبة الخارجية ان الاستثناء يدل على ان للمستثنى حكما مخالفا للصدر فلا يكون زيد في اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم الاكرام وهم لا يقولون به وايضا نقطع ان قول القائل ما قام الا زيد يدل على ثبوت القيام لزيد وانكاره يكاد يلحق بانكار الضروريات وايضا اجمع اهل العربية انه من النفي اثبات وذلك مما لا يحتمل التاويل قيل في الاحتجاج لمذهب الحنفية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بوضوء رواه الطبراني في المعجم الكبير والاوسط من حديث عيسى بن سبرة عن ابيه عن جده مرفوعا فلو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات للزم ثبوت الصلوة بمجرد الوضوء وانه باطل بالاتفاق قلنا انما ذلك مبالغة فلا يجب ان يكون الحصر فيه حقيقيا وانما يكون من الحقيقي الادعائي وذلك لان الوضوء لما كان امرا متوكدا جعلت سائر الشروط بمنزلة العدم كانه لا اشتراط لغيره وايضا لا يخلو اما ان يكون المعنى لا صلوة بوضوء فيكون الجار والمجرور ظرفا مستقرا والا باقترانها بوضوء فيكون لغوا لافتقار الجار والمجرور الى متعلق وذلك المتعلق هو المستثنى واما المستثنى منه فعلى الاول مذكور وهو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف وهو توجه من الوجوه والاستثناء مفرغ وحينئذ لا نسلم ان قولنا لا صلوة الا بوضوء يقتضي صحة كل صلوة ملتصقة بالوضوء بل لا يقتضي الا صحة صلوة بوضوء في الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلوة عند الاقتران بالوضوء في الجملة وذلك عند اجتماع الشرائط وما يقال من انا اذا قلنا تصح الصلوة الملتصقة بالوضوء لزم عموم الحكم في كل صلوة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على ان علة الصحة

الاجماع ... والنص ... نظرا ... الى

Copyright King Saud University

هي الوصف المذكور وضعيف لان الاول ممنوع وان القول به مما قدح فيه كثير من علما الحنفيه نقلا
عن القائلين بان الاستثنى من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لاكرمن رجلا عالما انه
بر باكرام رجل واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث لمجالسه عالمين واكثر لان الوصف
وننبه على ان المستثنى هو النوع لا الفرد على ان القائلين بعموم النكره الموصوفه لا يشترطون في العموم
الاستغراق والثاني يختص بما اذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعليه ولم يعارضه قاطع وقد استدل
للحنفيه بقوله عز وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه لو اقتضى الاثبات لزم ان يكلف كل نفس بجميع
وسعها لان وسعها حينئذ مضاف فكان عاما فيصير التقدير لا يكلف الله نفسا شيا الا بكل ما تسعه فانها
مكلفه وليس كذلك وليس بشي لان العموم منتف بالاجماع واصل الاثبات باق في الباقي واعلم ان المشهور
من كلام غير الحنفيه ان الاستثنى من الاثبات نفي متفق عليه وانما الخلاف في العكس والمذكور في كتب الحنفيه
انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا وانما هو تكلم بالباقي بعد الاستثنى ومعناه انه اخرج
الاستثنى وحكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى فعي مثل على عشره الا ثلاثه انما لم يثبت الثلاثه
لحكم البراه الاصليه لا بدلالة الكلام وفي مثل ليس على الا سبعه بحسب العرف وطريق الاشاره لا بحسب
دلاله الكلام وكلمه التوحيد يحصل بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع
وقد اولوا كلام اهل العربيه انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم من باب اطلاق
الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وفي هذه التاويلات من التعسف ما ترى مع انه ان احتمل اجماع اهل
العربيه على كونه من الاثبات نفيا ما ذكروه من التاويل فمن اين لهم تاويل لما اجمعوا عليه من كونه من النفي
اثباتا **مسئله** في حكم تعدد الاستثنى فنقول اذا توالى مثل جاني المكيون الا قريشا الا هاشما الا
وعلى عشره الا خمسه الا ثلاثه الا واحدا فكل تال مستثنى من متلوه ان امكن وكانت غير متعاطفه
كما مثلناه وهذا مذهب البصريين والكسائي وقال بعض النحاه تعود المستثنيات كلها الى المذكور اولا
ان لم يستغرقه والا بطل ما وقع به الاستغراق وبه اجاب ابو يوسف حين ساله الكسائي عمن قال
له على مايه الا عشره الا اثنين فقال بلزومه ثمانيه وثمانون وقال بعضهم باحتمال الامرين فيعمل في
الاقرار بالمتيقن ويلغى المحتمل وعلى المختار كل وتر من المستثنيات والوتر المستثنى الاول
والثالث والخامس وعلى هذا منفي خارج وكل شفع منها وهو الثاني والرابع والسادس
ونحوها مثبت داخل حيث كان الاستثنى من الموجب كما مثلناه فيكون قد جاك المكيون غير
مع جمع بني هاشم الا عقيلا ويلزمك بالاقرار سبعه لانك اخرجت خمسه من العشره فبقي خمسه واد
معها بالثلاثه ثم اخرجت منها واحدا فيكون الباقي سبعه وهو بالعكس اذا كان من غيره اي
غير الموجب فكل وتر مثبت داخل وكل شفع منفي خارج فاذا قلت ما جاني المكيون الا قريشا الا هاشما
الا عقيلا فقد جاك من المكيين جمع قريش مع عقيل الا هاشما واذا قلت ما له على عشره الا خمسه الا
ثلاثه الا واحدا لزمك بالاقرار ثلاثه لانك اثبت بالاستثنى الاول خمسه واخرجت منها ثلاثه فبقي اثنان
وضممت اليها واحدا فيكون الباقي ثلاثه الا اذا كانت الاستثناآت متعاطفه ولا امكن من المتلو بان استغرقه
فمن الاول وهو المذكور قبلها مع الامكان لرجوع الجميع الى المذكور اولا بان لا يكون مستغرقه

هذا اسلم عن التعسف مما ذكر

نحو له على عشره الا اربعه والا ثلاثه والا اثنين فلا يلزمه الا واحد وهو ... جميع ...

اما المتعاطفه فلان العطف يقتضي التشريك ولما كان الاستثنى الاول راجعا الى المذكور قبله كان
ما بعده كذلك ليحصل فايده العطف وذلك حيث يمكن ارجاع الاستثناآت كلها الى المذكور اولا
بان لا يستغرقه والا بطل ما وقع به الاستغراق واما غير المتعاطفه التي لا يمكن فيها ارجاع كل تال الى
متلوه فلانه يجب حمل الكلام على الصحه ما امكن فاذا تعذر من المتلو وامكن من المذكور اولا وجب
فاذا قلت على عشره الا اثنين الا ثلاثه كان اللازم خمسه وهذا مذهب الجمهور وقال الفرا هنا ايضا
ان الوتر وهو الاثنان منفي خارج والشفع وهو الثلاثه مثبت داخل فيكون معنى عشره الا اثنين ثمانيه
وقولك الا ثلاثه ادخال فتزاد على الثمانيه فيكون الاقرار باحد عشر وهو في غايه الضعف لان الاستثنى
بعد النفي انما يكون مثبتا اذا كان مخرجا من ذلك المنفي وقولك الا ثلاثه لا يمكن ان يكون من الاثنين
فهو اما من عشره كما ان الاثنين منها او من الثمانيه الباقيه بعد الاستثنى الاول وكلاهما مثبتان
فيكون الثلاثه على التقديرين منفيه فيكون الاقرار بخمسه على الوجهين وان لم يمكن ارجاعها
جميعا الى المذكور اولا بان يستغرقه نحو خمسه الا اثنين الا ثلاثه كان الاستثنى الثاني لغوا
عند غير الفرا واما عنده فاللازم سته **مسئله** الغايه كاتموا الصيام الى الليل هذا النوع الثاني
من انواع المخصص غير المستقل وصيغه الغايه الى وحتى وقد عرفت انها مما تخرج المذكور ولا
بد ان يكون ما بعد صيغتها مخالفا لما قبلها والا كانت الغايه وسطا وخرجت عن كونها غايه وذلك
كما في الايه الكريمه وفي قوله تعالى قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم
الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزيه عن يد وهم صاغرون
فان الليل غير محل للصوم ومعطي الجزيه خارج عن الامر بقتله واما قوله تعالى وايديكم الى المرافق
وارجلكم الى الكعبين فوجوب غسل المرافق والكعبين انما هو لفعل النبي صلى الله عليه واله وسلم فان اداه
الغايه لقصر الحكم على ما قبلها من جهة الظاهر كما ذكره ابو الحسين وغيره فجاز ان يدل الدليل على خلاف
الظاهر اولان الى ليست هنا للغايه وانما هي بمعنى مع كما قال بعض المفسرين انها كذلك في قوله تعالى
ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ويكون فعله صلى الله عليه وعلى اله قرينه داله على اراده هذا المعنى اولانه
لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا بالتبعيه لا بالاصاله كما ان غسل جزء من الراس يجب بغسل الوجه
غسل الوجه وفي هذه المسئله اقوال احدها ان ما بعد الصيغه لا يدخل فيما قبلها وهذا مذهب
الجمهور وان اختلفوا فالاكثر على انه محكوم على ما بعدها بنقيض حكم ما قبلها والاقل على انه مسكوت
عنه مبقي على حكم الاصل وسياتي تحقيق هذا الخلاف ان شا الله تعالى ثانيها انه داخل مطلقا ثالثها
انه داخل ان كان من الجنس نحو بعتك الرمان الى هذه الشجره والواقع انها رمانه والا فلا وهذا
يحكى عن المبرد رابعها يدخل ان لم يكن معه من نحو بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار
خامسها الفرق بين ان اقترن بمن لم يدخل والا احتمل الامرين وهذا القول عزاه الجويني الى سيبويه وانكره
ابن خروف عزوه اليه سادسها انه ان تميز عما قبله بالحس مثل اتموا الصيام الى الليل كان حكمه
مخالفا لحكم ما قبله وان لم يتميز حسا كان داخلا كالمرفق مثل المرافق فانها لا تنفصل عن اليد بمفصل
محسوس غير مشتبه بما قبله كانفصال الليل من الصيام وهو اختيار الامام الرازي وقد يعلل واحد

Copyright ... University

منها اي من الغاية وكل واحد من ماصدقها وهو المغيا وقد يتعدد كل واحد منها ايضا اما معا
واما بدلا فهذه تسعة اقسام لان المغيا اما ان تكون متحدا نحو اصلوا اهل الكتاب او متعددا على جهة
الجمع نحو اصلوا اليهود والنصارى او متعددا على جهة البدل نحو اصلوا اليهود او النصارى فهذه
ثلاثة اقسام نحو ساق الغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى يذلوا ويعطوا الجزية حتى يسلموا او يعطوا الجزية
فاذا احسب كل واحد من اقسام الغاية مع كل واحد من اقسام المغيا حصلت تسعة اقسام والحكم في ذلك
واضح فان مقتضى ما مثلناه وجوب استمرار القتل للطائفة او للطائفتين او لاحداهما الى ان تحصل الغايتان
او الغايات او احداها **مسئلة** الشرط مثل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وهذا هو الثالث من
انواع المخصص المتصل وهو ما استلزم عدمه عدم امر مغاير ولا يرد على طرده جزء السبب اما اذا
كان السبب متعددا فلاحتمال ان يوجد المسبب بسبب اخر واما اذا كان متحدا فلان المراد باستلزام
العدم للعدم ان يكون مجرد هذا مستلزما بالذات لذلك ومعلوم ان جزء السبب المتحد ليس عدمه
مسببه لمجرد عدمه بل لعدمه وعدم تعدد السبب وهو اقسام ثلاثة عقلي وشرعي ولغوي اما
العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بتوقف وجود العلم على وجود الحيوة واما الشرعي فكالطهارة
للصلوة فان شرطية الطهارة للصلوة انما تستفاد من جهة الشرع واما اللغوي فمثل ان علمتم فيهم خيرا
من قوله تعالى فكاتبوهم الاية لان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه اداة الشرط
هو الشرط والمعلق به هو الجزاء وفيا نيل الشرط اقتضا صدر الكلام لتعلم نوعه من اول الامر كالاستفهام
والقسم وغيرهما وفي مثل الاية المتقدم جزاء معنى اذ لا تتحيز حرفية لا لفظا والاكان جزمه في مثل اكرمك ان
دخلت الدار ولهذا اختلف فيه وابقى على طلاق الجزاء عليه والمراد بالشرط فيما نحن فيه هو اللغوي
وهو تعليق امر على امر بان او اخرى اخواتها وهذا نعني اللغوي انما يستعمل في السبب فان دخول الدار
في قولك ان دخلت الدار فانت طالق سبب للطلاق يستلزم وجوده وجود الطلاق اي شرط يشبهه
وذلك من حيث ان الشرط يستتبع وجود المشروط وهو الشرط الذي لم يبق للمشروط امر يتوقف عليه
سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الاسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم وجود المشروط
واذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه انه لا يتوقف اضائته الا على طلوعها ولذلك اي ولانه انما
يستعمل في السبب فيخرج ما لولاه لدخل لغة اي بحسب اللغة ودلالة اللفظ وان لم يدخل في الواقع ويحكم العقل
او الشرع ففي نحو اكرم بني تميم ان دخلوا ووقفت هذا على اولادي ان كانوا اغنيا لولا الشرط لعم وجوب الاكرام
الداخلين من بني تميم وغير الداخلين ولعم الوقف العالم من الاولاد وغير العالم وقد يتحد كل واحد من
الشرط والجزاء ويتعدد كل واحد منهما جمعا وبدلا فهذه تسعة اقسام كما في الغاية نحو ان دخل زيد
الدار او الدار والسوق او الدار او السوق فاعطه درهما او دينارا ودرهما او دينارا او درهما والحكم
في ذلك ظاهر فانه ان رتب جزاء على شرطين على الجمع لم يحصل الا عند حصولهما وان كان على البدل حصل عند
احدهما وان رتب جزاءان على شرط حصلا عند حصوله ان كان على الجمع والا حصل احدهما عنده ولهذا
اذا قال لزوجتيه ان دخلتما الدار فانتما طالقان ودخلت احداهما لا تطلق واحدة منهما وهو المختار
عند اصحابنا والحنفية لان مدخول كلمة الشرط بجميع اجزائه شرط واحد وكل من اجزاء الجزاء المعلق بجزائه

قوله ما يستلزم عدمه عدم امر ... شرح المختصر ...

جزاء واحد وهو الموافق لما تقرر في العلوم العقلية من ان تعدد المقدم لا تقتضي تعدد الشرطية
بخلاف تعدد التالي ولان الاصل المقرر ان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وقيل ان الداخلة تطلق
اذ المراد عرفا طلاق كل واحدة بدخولها والعرف متبع ولكنه غير مسلم وقيل انهما تطلقان لان الشرط
دخولهما بدلالة اللفظ لا دلالة فيه على البدلية **مسئلة** الصفة وهي النوع الرابع من انواع المخصص
المتصل مثل في الغنم السائمة زكوة فان التقييد بالسائمة تقتضي تخصيصها بوجوب الزكوة فيها ولولا التقييد
لعم الوجوب السائمة والمعلوفة فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلا تحت العام والمراد بالصفة
ما اشعر بمعنى في الموصوف وسواء كان نعتا او حالا او غيرهما وسواء كان مفردا او جملة او شبهها نحو لا
زكوة في الشاة السائمة او في شاة سائمة او غير سومها **مسئلة** بدل البعض وهو النوع الخامس
من انواع المخصص المتصل مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهذا النوع
ذكره جماعة من العلما وانكره اخرون بناء على ان المبدل منه في حكم الطرح فلا يتحقق فيه معنى الاخراج
والتخصيص لا بد فيه من الاخراج فيكون التقدير في الاية ولله الحج على المستطيع وهو بناء على اساس
باطل فان السيرافي قال زعم النحويون انه في حكم تنحية الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاءه وانما
مرادهم ان البدل قائم بنفسه وليس تبيينا للاول كتبيين النعت الذي هو تمام المنعوت ومعه
كالشيء الواحد وفي كلام الرضي في شرح الكافية ما يؤيد ما ذكرناه وضوحا والشرط اذا وقع بعد
متعدد فانه للجميع لا الى الاخير بلا خلاف فان المنقول عن ابي حنيفة التفرقة بين الاستثنا
والشرط فجعل الاول للاخير والثاني للجميع والنقل عن ابي حنيفة مختلف فيما عداه اي فيما عدا
الشرط مما لم يبين حكمه من المخصصات المتصلة وهي الغاية والصفة وبدل البعض فظاهر اطلاق
البيضاوي وغيره ان ابا حنيفة لا يخالف فيها كالشرط وروى بعضهم عنه الخلاف فيها كالاستثنا
نحو اكرم تميما واعط مضر ان نزلوا بك واكرم العرب والعجم المؤمنين ولا تقل الخائض ولا تصوم
حتى تطهر ووقفت على اولادي واولاد اولادي ارشدهم **مسائل المنفصل** لما فرغ من
المخصصات المتصلة اخذ في المنفصلة والمخصص المنفصل هو الذي لا يحتاج في ثبوته الى
ذكر العام معه وهو قسمان عقلي وحسي فالعقلي يجيئك مثاله والحسي كما في قوله تعالى في الريح المرسلة
على عاد تدمر كل شيء فانه مخصوص بالحس لانا نشاهد اشياء كثيرة لا تدمير فيها كالسموات والجبال
والاكثرون يقسمونه الى ثلاثة اقسام فيجعلون السمعي قسما مستقلا ولا شك انه داخل في المحسوس
مسئلة الجمهور على انه يجوز التخصيص بالعقل وخالف فيه شذوذ من المتكلمين وذلك
كقوله تعالى الله خالق كل شيء فعموم لفظه متناول لكل شيء فيتناول ذاته لكونه شيئا من الاسماء انه
ليس خالقا لها لما اقتضاه ضرورة العقل باستحالة كون القديم سبحانه مخلوقا وهذا الاحتجاج مبني على ان
المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه للمتكلمين
مذهبان الصحيح اطلاقه عليه كقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وكقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت فانه يتناول بعموم لفظه كل من هو انسان حقيقة لغة والعقل قاض باخراج الصبي والمجنون
لكن لا بالضرورة بل بالنظر وذلك الدليل الدال على امتناع تكليفهما قيل في الاحتجاج للمخالف لو كان

Copyright King Saud University

دليل العقل مخصصا لكان يلزم تأخره والتالي باطل اما الاولى فلان تخصيص الشي بيان للمراد منه والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما الثانيه فلان دليل العقل متقدم على الخطاب بالضرورة قلنا اللازم انما هو تأخر صفة البيان ولا بطلان فيه انما الباطل تأخر ذاته وتحقيق ذلك ان قال ولم يلزم تأخره ان ارادوا انه تأخر ذاته فالاولى ممنوعه وان ارادوا انه تأخر كونه مبينا فالثانيه ممنوعه وذلك لان دليل العقل وان كان متقدما في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا وانما يصير مبينا بعد وروده **مسئله** اجمعت الامه الا فرقه لا يعبأ بهم من الظاهريه على انه يجوز تخصيص الكتاب به احتج الجمهور اما من جهة العقل فلانه يقتضي بان القاطع وهو الخاص لقوة دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص فيه ولان العمل بالعام يبطل الخاص بالكليه بخلاف العكس واما من جهة النقل فهو انه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع في كتاب الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما استحالة التالي فلانه قد ورد فيه كاية العدتين عدة الحامل وعدة المطلقه فان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان قيل لا نسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الايه لجواز ان يكون من السنه قلنا قد قيل انه وقع العلم بان التخصيص انما هو بالايه لا بدليل اخر فمنعه مكابره مع ان الاصل عدم الغير قالوا لو خصص الكتاب بالكتاب لخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن كونه مبينا والتالي باطل فكذا المقدم اما الاول فلاستحالة ان يكون الشي الواحد مبينا بتبيينين واما الثانيه فللزوم مخالفة قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فلزم وقوع نقيض ما نطق به القران وانه محال والجواب ان ما ذكروه من الاحتجاج بقوله تعالى لتبين للناس معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي لاقتضائه ان يكون الكتاب تبيانا للكتاب لكونه شيا والحق انه صلى الله عليه وآله وسلم المبين بالكتاب والسنه لان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنه فلا مخالفه ولا تعارض ويجوز تخصيص الكتاب بالسنه المعلومه اتفاقا سواء كانت معلومه بالتواتر او بغيره كما قال ابن السمعاني ان محل الخلاف في خبر الاحاد اذا لم يجمعوا على العمل به اما اذا اجمعوا عليه فيجوز التخصيص به بلا خلاف واختلف في السنه الظنيه على اقوال منها المنع مطلقا وهذا القول حكاه ابو الخطاب عن بعض الحنابله ونقله الغزالي في المنخول عن المعتزله ونقله ابن برهان عن طائفه من المتكلمين والفقها ونقل عن طائفه من اهل العراق قالوا ولاجل ذلك منعوا الحكم بالقرعه وبالشاهد واليمين ومنها الجواز مطلقا وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام كما صرح به الامامان ابو طالب والمنصور بالله عبد الله رحمه الله وعليه الجمهور ونقله الامدي وابن الحاجب عن الائمه الاربعه لكن الاطلاق مقيد عند الحنفيه بالمشهور واما غيره فيجوز بعد التخصيص بمنفصل غير فعل لا بعد النسخ ومنها انه قيل بالجواز مع التخصيص بقطعي عقلي او نقلي متصل او منفصل وهو لعيسى بن ابان واتباعه وهذا الاخير بنا على ما تقدم له من ان العام بعد التخصيص لا يكون حجة بل يصير مجملا لانه اذا اخرج شي من الباقي بخبر الواحد كان محكوما عليه بضد حكم العام خارجا عن الاجمال ومنها انه قيل بالجواز بعد التخصيص بمنفصل قطعي في دلالته و في اخرى قطعي او ظني كالمشهور والاحاد

جواز وهذا القول عزاه المتأخرون من الحنفيه والشافعيه الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وروى ابو طالب عنه في المجزي موافقة الجمهور لنا اجماع السلف من الصحابه والتابعين على التخصيص للكتاب بالاحاد فمن ذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيدخل فيه نكاح المراه على عمتها وعلى خالتها فخص بما رواه الجماعه عن ابي هريره قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان تنكح المراه على عمتها او خالتها وللبخاري مثله عن جابر ومن ذلك ايات المواريث فانها مخصوصه بما جا في السنه من موانع الارث فمن ذلك ما رواه النسائي والترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي عن ابي هريره مرفوعا القاتل لا يرث ورواه ابو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا بلفظ لا يرث القاتل شيا وفي روايه ليس للقاتل ميراث ومن ذلك حديث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر متفق عليه ومن ذلك قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر فانه يقتضي قتل الوالد بولده والمسلم بالكافر فخص ذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل الوالد بالولد اخرجه ابن ماجه عن عمر بن الخطاب وعن ابن عباس وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل مسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمرو واعترض بانهم ان كانوا اجمعوا فالمخصص هو الاجماع لا خبر الواحد وان لم يجمعوا فلا دليل اذ الدليل انما كان هو الاجماع والفرض عدمه واجيب بان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقا ليكون المخصص هو الاجماع بل كان على تخصيص الايات بالاخبار والاجماع دليل عليه قيل في الاحتجاج للمانعين مطلقا رد عمر خبر فاطمه بنت قيس روى مسلم عن الشعبي انه حدث بحديث فاطمه بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقه فاخذ الاسود بن يزيد كفا من حصى فحصبه به وقال ويلك اتحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراه لا ندري احفظت ام نسيت وزاد الترمذي في روايته وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقه ولم يرو عن احد من الصحابه انكاره فلو كان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائزا لما رد عمر خبرها المخصص لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم باخراج المبتوت طلاقها من عموم المطلقات لان زوجها ابا عمرو بن حفص بن المغيره كان قد بت طلاقها ولما سكت عليه وقيل ايضا في الاحتجاج للمانعين تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم ترك العلم بالظن لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فلزم ترك القطعي بالظني وايضا يستلزم جواز المعارضه بين القطعي والظني لانه اذا جاز ترك الاول بالثاني فالاولى ان يتعارضا وايضا يستلزم جواز النسخ للمعلوم بالمظنون لمثل ذلك ولان النسخ ايضا تخصيص في الازمان والكل معلوم البطلان قلنا اما الاول فهو رد عمر لخبر فاطمه بنت قيس فانما هو للتردد منه في حفظها لما امر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولذلك قال لا ندري احفظت ام نسيت فعلل الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا لكونه خبر واحد على انه يحتمل انما رد خبرها لكونه ناسخا للايه لتراخيه لا مخصصا والناسخ لا بد ان يكون في قوة المنسوخ كما يجي ان شا الله تعالى واما الثاني فلا نسلمه لان القطعي الدلاله انما هو في العمل لكنه في التخصيص وعمومها ظني فليس اللازم الا ترك الظني بالظني واما الثالث فممنوع الملازمه وحينئذ لا تعارض بينهما لعدم التساوي واما جاز ان يكون الاحادي مخصصا للكتاب لانه مبين للمراد من العموم غير رافع لشي منه ولا معارض واما الرابع فممنوع الملازمه ايضا فيقال لا يلزم نسخ الاجماع القاطع

اذا قال اي عمر في معان الال الحديث فالمراد النسائي البخاري ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه مطلقا

واذا قال حديث متفق عليه فالمراد البخاري ومسلم

وتعالى بالحكم بعد رد النسخ

ان العام

Copyright ... University

منها انه استقر على ان الكتاب لا ينسخ السنة المتواترة عن متواتر نقل الاجماع السيد ابو طالب والشيخ ابو عبد الله وابو الحسين البصريان والقاضي ابو بكر الباقلاني وفي المحصول ان القرافي بالاجماع جواز الامرين قاطبة قال ابو طالب ولولاه لكنا نجوز النسخ به كما نجوز التخصيص ولهذا ذهب الشيخ ابو عبد الله البصري الى ان النسخ به كان جائزا في صدر الاسلام ثم وقع الاجماع من بعد على المنع منه واستدل بقصة اهل قباء انهم تحولوا في حال صلاتهم الى جهة الكعبة حين وصل اليهم خبر نسخ القبلة وهو من اخبار الاحاد وتاوله ابو طالب بانهم كانوا قد علموا وقوع النسخ جملة ولم يعلموا تاريخه فعملهم بالاحادي ليس نسخا للمعلوم بالمظنون وانما هو اثبات لتاريخ النسخ المعلوم وهو بالاحاد جائز وقد اومى اليه الشافعي ومنهم من فرق بين التخصيص والنسخ بان التخصيص اهون لان النسخ رفع الحكم دونه ولا يلزم من تاثير الشيء في الاضعف تاثيره في الاقوى الصحيح الاول وقال ابن ابان والكرخي بان العام ان لم يخص بقطعي او بدليل منفصل قطعي في تناول افراده لم يضعف بالتجوز اي بالصرف عن الحقيقة الى المجاز اما اذا خص بقطعي كما ذهب اليه ابن ابان او بمنفصل كما ذهب اليه الكرخي صار العام ظني الدلالة بالنسبة الى الاحاد بخلاف ما اذا خص بمتصل فان ذلك عند الكرخي لا يصير العام مجازا في الباقي كما تقدم فيعتد لانه على بقية الافراد قطعي فلا يجوز تخصيص شيء منها بخبر الاحاد كما اذا لم يخص بشيء اصلا والجواب منه ما سبق وهو منع كون العام قطعيا في تناول افراده لاحتماله التخصيص بالنسبة الى الراي واحتمالها قدر ثبوتها ان قد خص بقطعي ومنفصل اولم يخص ويجوز تخصيص الكتاب بالاجماع اجماعا كاية القذف وهي قوله والذين يرمون المحصنات الى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة فان عموم الموصول يوجب الثمانين للحر والعبد فخص بالاجماع على تنصيف الجلد في حق العبد كالامة المنصوص عليها بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقياس العبد عليها مستند الاجماع ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فانه يعم الناس والعبيد وخص بالاجماع وهو يعني التخصيص بالاجماع ليس لذات الاجماع قطعا لتراخيه لانه في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم محال وانما هو لتضمن المخصص وهو مستند الاجماع والمخصص في التحقيق هو المستند فان قيل سند الاجماع قد يكون قياسا كما مر وفي التخصيص بالقياس مقال كما يحكى تلك المقالة في قياس لم ينعقد عليه اجماع على ان مانع التخصيص بالقياس يخص الاجماع المخصص بكون مستنده نصا صريحا وهذا كتضمن العمل بخلاف النص للناسخ يعني كما ان عمل اهل الاجماع بخلاف ما هو نص في حكم من غير عموم متضمن لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل اهل الاجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له ولاجل هذا حكم على ان الاجماع لا يكون ناسخا وانما الناسخ ما تضمنه واطلاقهم القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بالمتضمن

مسئلة ويجوز تخصيص السنة بمثلها اي بالسنة عند الجمهور والمخالف في ذلك اقل قليل والتفصيل ان السنة العامة اما متواترة او احادية والمخصصة كذلك فالمسائل اربع الاولى تخصيص السنة المتواترة بمثلها وقد روي عن داود القول بتعارضهما الثانية

تخصيص

تخصيص المتواتر بالاحاد والخلاف فيها كالخلاف في تخصيص الكتاب بالاحاد كما صرح به القاضي ابو بكر في التقريب والجويني في البرهان والبيضاوي في المنهاج وعزيم الثالثة تخصيص الاحاد بالاحاد وهو كثير جدا وانما حكم الجمهور بجوازه في الاربع المسائل جميعا اما في الثانية فلما تقدم في تخصيص الكتاب بالاحاد واما في البواقي فلوجهين للوقوع ولئلا يبطل القاطع بالمحتمل اما الوجه الاول فتقريره ان يقال لو لم يجز تخصيص السنة بالسنة لم يقع لكنه واقع اما الملازمة فظاهرة واما الاستثنائية فلان قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر رواه ابو داود والنسائي عن ابن عمر مخصوص بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة متفق عليه من حديث ابي سعيد الخدري وهو في السنة اكثر من ان يحصى واما الوجه الثاني فكما تقدم قالوا قال تعالى في حق الكتاب تبيانا لكل شيء فلو بينت السنة لما صدق العموم لاستحالة ان يكون مبينا تبيينين والجواب مع تسليم استحالة ان يكون الشيء مبينا بتبيينين اذ قد يمنع استحالة اجتماع المبينات بناء على انها معرفات لا مؤثرات ان قوله تعالى تبيانا لكل شيء معارض بمثله لتبين للناس في قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم الى اخره اي ما تقدم وهو قوله والحق انه المبين بالكتاب في السنة وقد عرفت تقريره على انه يمكن الجمع بين الايتين بان تكون الثانية مخصصة للاولى ويجوز تخصيص السنة متواترة كانت او احادا بالكتاب والاجماع عند الجمهور لئلا يبطل القاطع الى اخره كما تقدم ولقوله تعالى تبيانا لكل شيء وخالف في ذلك شرذمة محتجين بقوله لتبين للناس وهذا قد سبق تقريرا وجوابا

مسئلة ويجوز التخصيص بالمفهوم عند معتبره سواء فيه مفهوم الموافقة والمخالفة وذكروا فيه مثالا لمفهوم المخالفة فقط وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم في اربعين شاة شاة في الانعام زكوة وان الله زكوة لانه الاضعف فاذا صح التخصيص بالاضعف فبالاقوى اولى ومن امثلة التخصيص بمفهوم الموافقة قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان مفهومه هو الاذى وهو تحريم ولا غيره مخصص لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي من رواية عمرو بن الشريد عن ابيه وقال الحاكم صحيح الاسناد والليّ المطل والمراد بحل عرضه ان يقول عربه ظلمني وبعقوبته الحبس ونحوه ولذلك ذهب اصحابنا ونقل عن كثير من الشافعي والبغوي والنووي ان الوالد لا يحبس في دين ولده ومن امثلة التخصيص بمفهوم المخالفة قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث رواه الاربعة خص بمفهومه قوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء لا ينجسه شيء رواه ابو داود والترمذي والنسائي عن ابي سعيد الخدري فان منطوق الثاني وهو عدم تنجيس الماء قليله وكثيره بملاقاة النجاسات خصصه مفهوم الاول بالكثير وهو القلتان فما فوقهما لدلالة الشرط على انه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث وهذا مجرد مثال والا فان حديث القلتين ضعفه ابو داود مع انه يحتمل ان يراد انه لا يحمل الخبث فيكون العمل المطرد لا المفهوم والتخصيص بالمفهوم عند من يعتبره هو الصحيح الجمع بين الدليلين لانه دليل شرعي عارض مثله فلا يعدل الى اطراح احدهما مع امكان العمل بهما ولو كانا مختلفين في وضعهما كما خص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد ويجوز تخصيص العموم بفعله عليه السلام عند اكثر القائلين بكون فعله حجة

وقال الكرخي وابن برهان ومن وافقهما انه لا يجوز واعلم ان العام اما ان يكون عاما للامة وللرسول
صلى الله عليه وآله وسلم او عاما للامة دونه صلى الله عليه وآله وسلم ان كان الثاني ففعله لا يكون تخصيصا لذلك
العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة ففيه الاقسام والمذاهب الآتية وان كان الاول كما
لو قال الوصال او استقبال القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل شيئا من هذه
الاشياء التي حرمها فلا خلاف في ان فعله يكون مخصصا للعموم بالنسبة اليه واما بالنسبة الى الامة فلا يخلو
اما ان يجب اتباع الامة له في ذلك الفعل او لا فعلى الثاني يكون تخصيصا له دون الامة فان وجب الاتباع
وهو الاول فاما ان يجب بدليل خاص لذلك الفعل او بدليل عام فالخاص كما لو قال اولا لا يحل لاحد
ان يصلي مكشوف الرأس ثم صلى كذلك ثم قال هذا الفعل تنسخ لحكم العام المتقدم لارتفاعه عن الكل اما بالنسبة
اليه فظاهر واما بالنسبة الى الامة فلوجوب التأسي بدليل خاص لهذا الفعل وهو صلوا كما رأيتموني اصلي
ولكنه لا يجوز الا بشرطه وهو وجوب تراخيه مدة تسع العمل بالمنسوخ كما سبق وكما سيأتي ان شاء الله تعالى
وان وجب الاتباع له صلى الله عليه وآله وسلم في فعله المخالف حكمه لحكم العموم بالعام اي بالدليل العام
لوجوب الاتباع في ذلك الفعل وغيره مثل خذوا عني مناسككم اي عباداتكم وقد واصل بعد تحريمه على
الكل فانه على المختار يكون هذا العام القائل بوجوب المتابعة مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم
ذكره وهو في ما مثلناه لا وصال في الصوم وذلك للجمع بين العمومين ولو من وجه فانه اولى من ابطال
احدهما بالكلية فانا لو عملنا بدليل الاتباع العام وهو خذوا الحديث لبطل قوله لا وصال في الصوم
بالكلية بخلاف العكس وهو ظاهر وذهب قوم الى ان العمل بموافق الفعل اولى من المخالف لخصوص الفعل
فكان اقوى واليه الاشارة بقوله قيل الفعل اولى لخصوصه قلنا الكلام في العمومين لا في الفعل والعام
المعارض له لان الفعل لا دلالة له في نفسه على لزوم الحكم في حق الامة وانما يستفاد ذلك من
دليل الاتباع والمفروض ان الاول اخص وهو لم فان قيل الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل
وهو اخص قلنا لا نسلم ان للفعل دلالة على التأسي بوجه ما فالدال هو العام وحده وان سلم ان له
دخلا في الدلالة فلا نسلم ان المجموع اخص غايته المساواة فانه يستفاد من وصاله صلى الله عليه وآله وسلم
مع دليل التأسي العام عموم الجواز كما يستفاد من قوله الوصال حرام على كل مسلم عموم التحريم وحينئذ
ان عمل بالقول المخالف لم يبطل الفعل وهو ظاهر ولا دليل التأسي بالكلية وان عمل بالموافق للفعل معه
لزم الابطال للقول المخالف بالكلية والاعمال اولى من الاهمال ويجوز تخصيص العام بتقريره صلى
الله عليه وآله وسلم مع تكامل شرائطه فاذا فعل واحد من المكلفين على خلاف مقتضى العام كان مخصصا له
عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة وشبهتهم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغة
وهو العموم وجوابها ان التقرير وان لم يكن له صيغة لكنه في دلالته على جواز الفعل للفاعل اقوى
من دلالة العموم على نفيه عنه وان كان له صيغة نظرا الى ان تطرق الخطأ الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
ابعد من تطرق التخصيص الى العام لكثرة التخصيص وعلى فرض التساوي يكون التخصيص اولى جمعا بين الادلة
واذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد فان ثبت معنى هو العلة لتقريره الحق به مشاركه في ذلك المعنى
اما بالقياس واما بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ان ثبت وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة حجة الوداع

هل بلغت قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ اوعى من سامع هذا حديث صحيح متفق
عليه والا يثبت معنى موجب للتقرير فالمختار انه لا يتعدى الى غير الفاعل لتعذر دليل التعدي
اما القياس فلعدم الجامع كما هو المفروض واما الحديث فلانا لو عملنا به لبطل العام بالكلية بخلاف
ما لو خصصنا الحديث فالتخصيص هو الاولى جمعا بين الادلة وهذا ما اراد بقوله والا بطل العام
ويجوز التخصيص بالقياس عند ائمتنا عليهم السلام والجمهور ونقل عن الفقهاء الاربعة والاشعري
وابي هاشم في قوله الاخير وابي الحسين والامام الرازي والآمدي ورواه ابو طالب عن الشيخ ابي الحسن
الكرخي فخصص عمومات الكتاب في السنة في الاحكام التي يعمل فيها بالقياس وقيل لا يجوز التخصيص
بالقياس اصلا وهو رأي الجبائي واليه كان يذهب ابو هاشم اولا ورواه ابو طالب عن بعض الفقهاء
ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد من الشافعية وقيل بالوقف وهو
مذهب الجويني والباقلاني وقيل محل اجتهاد فيعمل بالارجح من الظن الحاصل بالعام والحاصل
بالقياس ان كان ثمة تفاوت والا فالوقف وهو مذهب الغزالي وبه قال الامام يحيى رحمه الله وقيل
يجوز التخصيص بالجلي من القياس لا بالخفي وهو قول جماعة من الشافعية واختلفوا في تفسير
الجلي فقيل الجلي قياس العلة والخفي قياس الشبه وقال الاصطخري الجلي ما لو قضى القاضي بخلافه لنقض
قضاؤه والخفي بخلافه وقيل ان الجلي مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليله بما
يدهش العقل عن تمام الفكر فيتعدى الى الجائع والحاقن وقيل يجوز التخصيص بالقياس ان
كان العام مخصصا كما سبق في تخصيص الكتاب بالسنة الظنية فعن ابن ابان يجوز اذا خص بقطعي
سواء كان عقليا او نقليا متصلا او منفصلا والكرخي ان صحت الرواية عنه يجوزه اذا خص بمنفصل
قطعي في رواية او ظني في اخرى وقول ابن ابان والكرخي مبني على ان العام المخصص بالمنفصل كما
روي عن الكرخي او مطلقا كما روي عن ابن ابان مجاز ومتى صار مجازا صارت دلالته مظنونة
وان كان مقطوع المتن فصح تخصيصه بالقياس فاما قبل ذلك فانه حقيقة في العموم فيكون قاطعا
في دلالته فلا يصح تخصيصه بالقياس واعلم ان ابن برهان نقل عن اصحاب ابي حنيفة في حجية
مثل كلام ابن ابان واختاره الفناري في فصول البدائع لمذهب اصحابه الحنفية وقال انه مختار
اكثر مشايخهم بل الا انهم لا يسمون المتصل مخصصا ويجوزون تخصيص الكتاب بالخبر المشهور
لحسبه تعارف فيلزم قول ابن ابان وقيل يجوز ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم
بنص والا فلا وقيل يجوز ان ثبت عليته العلة بنص او اجماع او كان الاصل المقيس عليه
مخرجا من العموم بنص والا فالقرائن هي المعتبرة في احاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس
عمل به والا فالعموم هو المعمول به وهذا اختيار ابن الحاجب وقال البيضاوي ولكنه آيل الى
اتباع ارجح الظنين فان تساويا فالوقف وهو رأي الغزالي فتأمله قال ابن الحاجب محتجا للمختار
لانه اي القياس اذا كان كذلك اي ثبتت علته بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا بالنص كان
في القوة كالنص الخاص فجاز التخصيص به جمعا بين الدليلين واما القياس الذي ليس كذلك
فلا يخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص به ورد ما ذكر من انه يعمل بالقياسات
في بعض الصور دون بعض بلزوم الابطال لدليل علم اعتباره بالادلة الآتية في القياس ان شاء الله تعالى

محكي على الواحد

ويقدم الاضعف على الاقوى انما الاجوز عند ابطال الاقوى وهمنا ليس كذلك وانما هو اعمال لهما ولا ابطال لشي منهما ولا يقال قد يبطل العام في محل التخصيص بالكلية فيكون قد بطل الاقوى بالاضعف لانه يقال المراد من ابطال الاقوى بالكلية ان لا يبقى معمولا به اصلا الا ان يبقى معمولا به في بعض الصور وهذا كالاحاد فانه قد ثبت جواز تخصيص الكتاب به وكذلك المفهوم قد ثبت انه يخصص منطوق الكتاب والسنة فلو امتنع التخصيص بالقياس لكونه اضعف لامتنع تخصيص الكتاب بالسنة ومنطوق الكتاب والسنة بمفهومهما لكونهما اضعف والسر في ذلك ان التخصيص للبيان لا للابطال الجائز بالاضعف ومن هذا الرد وما سبق توجد حجج هذه الاقوال وشبهها وما عليها من الاجوبة اما القائلون بالجواز مطلقا فحجتهم ما ذكر من انه لو لم يجز التخصيص بالقياس للزم الابطال لدليل علم اعتباره واما المانعون مطلقا فيوجد لهم مما تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد من انه يستلزم ترك العلم بالظن وجواز المعارضة والنسخ والجواب الجواب واما الواقفون والقائلون بانها لا حجة فيه فيما تقدم من ان العام ظني الدلالة واذا كان العام ظنيا والقياس ظنيا تعارضا فيجب الوقف او الاجتهاد والجواب ان الجمع بين الدليلين اذا امكن واجب كما تقدم واما القائل بجواز التخصيص بالجلي خاصة فيحتج بمثل ما ذكره ابن الحاجب فقال ان الجلي لقوته كالنص واما القائل بجوازه ان كان العام مخصصا فيحتج بما تقدم من انه مع التخصيص يضعف لصيرورته مجازا في الباقي فيجوز بالقياس ومثله القائل بجوازه ان كان الاصل مخرجا والجواب ما سبق

مسئلة

مما ادخل في المخصصات المنفصلة والمختار انها ليست منها مذهب الصحابي والمختار انه لا يجوز بمذهب الصحابي مطلقا وهو قول الشافعي والجمهور وقيل انه يجوز التخصيص به مطلقا وهو مذهب الحنفية والحنابلة وقيل انه يجوز التخصيص به ان كان هو العامل بخلاف العام هو الراوي وهذا ما اعتمد عليه في فصول البدائع وصححه لمذهب الحنفية ومن امثلة المسئلة ما روى ان ابن عباس روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وكان يذهب الى ان المرتدة لا تقتل ومن امثلتها حديث لا يحتكر الا خاطئ رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم وكان سعيد يحتكر الزيت فقيل له فقال ان معمرا راوي الحديث كان يحتكر فهو خصص تحريم الاحتكار بالاقوات اما ان يكون اصله فعل الراوي فيكون قائلا بجواز التخصيص بمذهبه واما الا يكون لانه استنبط من النص معنى خصصه وذلك المعنى هو شدة الاضرار في قوام الانفس غالبا وفعل الراوي عاضد لاستنباطه فيكون من قبيل التخصيص بالاجتهاد قلنا مذهب الصحابي ليس بحجة والعموم حجة فلا يجوز تخصيصه به اذ ذاك والا كان تركا للدليل لغير دليل وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي يستلزم دليلا والا لوجب تفسيقه بالمخالفة وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يكن معروفا بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين والجواب ان استلزام المخالفة من الصحابي للعام دليلا انما هو في ظنه وما ظنه مجتهد دليلا لا يكون دليلا على مجتهد اخر ما لم يعلم الاخر بعينه مع وجود دلالته فلا يجوز ان يتبع ذلك المجتهد فيما اعتبره وخصص به لانه تقليد من مجتهد ومنها العادة والمختار انه لا يجوز التخصيص بالعادة وهو مذهب الاكثرين خلافا للحنفية واعلم ان العادة اما ان تكون جارية باطلاق لفظ على بعض افراد العام الدال

عليها لغة بحيث يكون عرفهم اطلاق الطعام على البر مثلا ثم يأتي النهي عن بيع الطعام بالطعام واما ان يكون باستمرار فعل شي بحيث يستمر منهم تناول البر دون سائر المطعومات ثم يأتي النهي المذكور والقسم الاول لا نزاع في انه يعمل فيه بالعادة لانه في الحقيقة من تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية والثاني محل النزاع فيكون العام مقصورا عند الحنفية الى المعتاد فقط واما عند الجمهور فهو على عمومه فيه وفي غيره غايته ان تساوت دلالة العام في المعتاد وغيره كما تساوت دلالة ما ورد على سبب خاص في السبب وغيره فتحصل من هذا ان النزاع انما هو في العادة الفعلية دون العادة القولية هي المادة في الايمان دون الفعلية فمن حلف من كل اللحم انما لا يحنث بلحم السمك لانه يتبادر من اطلاق اللحم المعتاد ولا ينصرف الى غيره الا بقرينة فكانت غلبة العادة هنا مستتبعة لغلبة الاسم بخلاف من حلف من الذرة في بلد لا تعتاد فيها الا بتناول الصغر اذ انه يحنث بالبيضاء لعدم استتباع العادة لغلبة الاسم وانما اختير عدم التخصيص بالعادة لعدم حجيتها فان العادة في التناول لا تصلح دليلا على نقل اللفظ من العموم الى الخصوص بخلاف غلبة الاسم وما لا يصلح دليلا لا يبطل به الدليل قيل في حجة المخالف التخصيص للعام بالعادة الفعلية كالتخصيص له بالعرف اي كما يخصص لفظ الدابة بذوات الاربع بعد كونه في اللغة لما دب وكما خصص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة يحتمل كل نقد قلنا ممنوع فلا نسلم ان التخصيص بالعادة كالتخصيص بالعرف انما كان لغلبة الاسم في الخاص عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة غالبة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة لفظ الطعام على البر في عرف المخاطبين كما غلب استعمال الدابة في ذوات الاربع في العرف العام لاختص الحكم بالبر في قوله حرمت الربا في الطعام لوجوب تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال لفظ الطعام في غير المعتاد لخرج المعتاد المساوي عن حكم التحريم واختص التحريم بغير المعتاد ساوله فثبت ان المخصص انما هو غلبة الاسم لا غلبة العادة فافترقا قيل في الاحتجاج لهم ثانيا لا نفهم من نحو اشتر لي لحما غير المعتاد في البلد فلو لم تكن العادة مخصصة لم نفهم المعتاد بخصوصه لكنه فهم فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة العبارة قلنا ذلك غير محل النزاع لان لحما مطلق لا عام والمطلق انما يدل على واحد من الجنس غير معين فجاز فيه ان تكون العادة معينة للمراد من المطلق الشائع في جنسه قيل في الرد على هذا الجواب كما نفهم من المطلق في مثل اشتر لحما اللحم المقيد الذي هو المعتاد فالعام في مثل لا تشتر لحما كذلك يعني انه نفهم منه الخاص الذي هو المعتاد فقد اقتضت العادة مخالفة الظاهر في العموم كالاطلاق وهو المطلوب قلنا نحن انما جوزنا ان تكون العادة معينة ولم نجوز ان تكون معينة ولا مخصصة وتحقيق ذلك ان الامر اذا تعلق بالمطلق يكون تعلقه بجزئي مطابق للماهية الكلية لان المطلق ممتنع الوجود في الخارج عقلا كما سبق ذكره فكان العقل حاكما بانه لم يرد به الا مقيد مخصوص وكانت العادة معينة لذلك المقيد العقلي بخلاف ما اذا تعلق بالعام فان العقل لا يحكم بان المراد به العموم الخصوص لامكان وجود العموم في الخارج فلا تكون العادة معينة ولا مخصصة واذا نفي هذا المطلق المقيد بالعقل المعين تعيينه بالعادة وانما ورد النهي فيه على مطلق مقيد بالعقل

Copyright ... University

معرفة المراد بالعادة لا على مطلق المطلق والنهي اذا ورد على معبد توجه في الغالب الى القيد ولعلا اذا
ندبوت ماسبق من تحرير محل النزاع عرفت ان هذا الاحتجاج من اصله غير واقع في موضع الخلاف لان غلبة
العادة هنا قد استتبعت غلبة العبادة ولا نسلم ان استيلاءها في موضع يستلزم استيلاءها في كل موضع
كما ذكرناه فيمن حلف من الخبز او الدرهم فكان غنيا عن هذا التطويل ولكنه اتبع فيه اثر مختصر المنتهى
وشروحه ومنها انه لا يجوز تخصيص بموافق العام وهو ان يحكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط ان لا يكون
للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من افراد العام كما اذا قيل في الغنم زكوة في الغنم السائمة زكوة
وانما ترك التقييد بهذا الشرط اعتمادا على ما سبق وما ياتي من جواب شبهة المخالف وعدم التخصيص بموافق
العام هو قول الجمهور الاما يحكى عن ابي ثور من اصحاب ش وقد مثل بقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فيما رواه مسلم
عن ابن عباس اذا دبغ الاهاب فقد طهر وبما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم
مر بشاة ميتة فقال هلا استمتعتم باهابها فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها ومثله ما
رواه مسلم عن ابن عباس عن ميمونة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم مر بشاة لمولاة ميمونة ماتت فقال الا اخذوا
اهابها فدبغوه واستمتعوا به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال رسول الله انما حرم اكلها ووجه التمثيل ان
الحديث الثاني فيه ذكر بعض العام والحكم عليه بمثل حكمه فلا تخصيص عند الاكثرين قال العلا كان
الخاص ورد فيه خبران خبر شمله وغيره وخبر خصه وخص ابو ثور تطهير الدبغ بجلد المأكول الحديث
الشاة الميتة وشاة مولاة ميمونة ومن امثلة المسئلة حديث الطعام بالطعام مثلا بمثل وفي حديث اخر
البر بالبر ووجه ما اختاره الاكثرون انه لا منافاة بين العام والخاص فوجب العمل بهما جميعا
لعدم التعارض بينهما لانهما اذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فيجب المصير الى العمل بهما من وجه واذا
لم يتعارضا لم يتعذر فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضي السالم عن المعارض قيل
في احتجاج المخالف وذكره ان المفهوم يخصص العموم فهذا ان يخصص موافق العام بالمفهوم لان ذكر
الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام فوجب ان يخصصه قلنا ما ذكرناه من ان المفهوم يخصص العموم
مخصوص بما اذا كان للخاص مفهوم معمول به كالشرط والصفة فيكون من باب التخصيص بدليل الخطاب
والمفهوم المعمول به غير مفهوم اللقب لانه غير معتبر كما ياتي ان شاء الله تعالى والحاصل ان الخلاف في
هذه المسئلة فرع الخلاف في مفهوم اللقب فمن اثبته خصص به ومن نفاه لم يخصص به ومنها انه لا يجوز
تخصيص العام بعود ضمير خاص اليه وفاقا للاكثرين من اصحابنا والشافعية وهو الذي اختاره القاضي عبد الجبار
والغزالي والامدي وابن الحاجب والبيضاوي واختاره في فصول البدائع للحنفية وقيل انه مثل ذلك
يخصص العموم وهو مذهب الكثير من الحنفية وقيل بالوقف وهو مذهب ابي الحسين البصري
والجويني والرازي وابن الملاحمي وغيرهم مثال ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
ثم قال وبعولتهن احق بردهن فالضمير في بردهن للرجعيات دون البوائن فلا يوجب تخصيص الحكم
السابق بالرجعيات بل يعم المطلقات لنا ان لفظ المطلقات وضمير جمع المؤنث لفظان عامان نظرا الى
ظاهرهما ومقتضى الاول اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني عوده الى كل ما تقدم اذ لا اولوية
للعود الى بعض دون بعض وقد قام دليل على مخالفة احدهما الظاهر وخروجه عن حقيقته وهو الضمير

يعني يكونها هذه الشاة وكونها شاة مولاة ميمونة مثلا لا ينافي على عمومه

وبعد لم يمكن العمل بهما من كل وجه بل لا بد من بعضها فيجب المصير ا ه

لتخصيصه ببعض المذكور سابقا واذا كان كذلك فلا يلزم من تخصيص احدهما تخصيص الاخر اذ لا يلزم
من مخالفة ظاهر مخالفة ظاهر اخر بل الواجب ان يجري على ظاهره الى ان يقوم دليل التخصيص قال المخصص
يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم مرجع الضمير مخالفة الضمير لمرجعه وانه باطل واجيب بان لزوم
مخالفته لمرجعه معارض بلزوم مخالفة الظاهر وتقرير المعارضة ان يقال لو خص الاول وهو المطلقات
في الاية للزم مخالفة ظاهره لانه للعموم واذا تعارضا وجب الترجيح وهو متعذر كما سيتبين قال الواقفون
ظاهر العموم المتقدم يقتضي الرجوع الى جميع ما تقدم فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر
الضمير باولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن ظاهر العموم فكان التمسك باحدهما تحكما فوجب
التوقف واجيب بانه لا تحكم لانه ممنوع لان الظاهر اقوى في دلالته من المضمر لتوقف الثاني على
الاول من غير عكس واذا كانت دلالته اقوى كان عدم مخالفته احرى واعلم انه قد يعبر عن هذه المسئلة
بما هو اعم من عود الضمير على بعض ما تناوله العام بان يقال تعقيب العام بما يكون مختصا ببعضه هل
يقتضي تخصيصه ام لا سواء كان ذلك ضميرا كما سبق او استثناء كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ما لم تمسوهن الى قوله وقد فرضتم لهن فريضة الا ان يعفون فان لفظ النساء في الاية يشمل
الصغيرة والمجنونة والعفو يختص بالمالكات لامورهن او امرا يختص ببعض افراد العام
مثل قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا اي رغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك يختص بغير البوائن هكذا قرر هذه المسئلة ابو الحسين
البصري في المعتمد والرازي في المحصول وغيرهما وجعلوا الخلاف فيها واحدا ومنها انه لا يجوز
التخصيص بمقدر مخصوص في المعطوف فاذا كان في المعطوف عام مقدر وقد دل دليل على تخصيصه
لم يجب ان يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصا بذلك التخصيص وهو اختيار اصحابنا
والشافعية وقالت الحنفية يجب ان يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصا كالمعطوف مثل
قوله صلى الله عليه واله وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه احمد وابو داود والنسائي
عن قيس بن عباد قال انطلقت انا والاشتر الى علي فقلنا هل عهد اليك نبي الله شيئا لم يعهده الى الناس
عامة فقال لا الا ما كان في كتابي هذا فاخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم
وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وفي رواية
النسائي عن الاشتر انه قال لعلي ان الناس قد تفشغ بهم ما يسمعون فان كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
عهد اليك عهدا فحدثنا به قال ما عهد الي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عهدا لم يعهده الى الناس غير
ان في قراب سيفي صحيفة فاذا فيها المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم لا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذو عهد في عهده فاستدل اصحابنا والشافعية بقوله لا يقتل مؤمن بكافر على ان المسلم لا يقتل
بالذمي لان لفظ الكافر وقع منكرا في سياق النفي فعم الذمي وقالت الحنفية يجب المساواة بين المعطوف
والمعطوف عليه فيجب ان يقدر في المعطوف بكافر كالمعطوف عليه فيكون على التقدير ولا يقتل ذو
عهد في عهده بكافر قالوا ومما يقوي ان المراد عدم قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج
الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قائم على قتله

اي فشا بالنا في الناس واشتهر ذكر معناه

Copyright King Saud University

وبالذمي فوجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربي تسويه بين المعطوف والمعطوف عليه
قلنا المقدر كالظاهر الملفوظ فان النبي صلى الله عليه واله وسلم لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
بكافر لم علمنا بدلالة ان الاخر مخصوص في الحربي لم يجب ان يكون الاول كذلك وهذا الوجه ذكره القاضي
عبد الجبار في معرض الجواب وفي المعتمد لابي الحسين ان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من
المعطوف عليه الا ما به يصير مستقلا الا ترى انه لو قيل لا يقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر
الحرم لم يجب ان نضمر فيه الا القتل لانه لما قيد المعطوف بزياده علمنا انه اريد المخالفه بينهما في كيفية القتل
وان شرك بينهما في نفس القتل وقيل بالتخصيص تسويه بين المتعاطفين اشارة الى ما ذهب اليه الحنفيه ومامر كذا
والجواب ان التسويه لا يجب بينهما فلا نسلم ان في الحديث تقديرا لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام
فلا يحتاج الى اضمار لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة فيكون نفيا عن قتل المعاهد ولا
نسلم ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان لانه انما يعلم من جهة الشرع والا فان ظاهر العموم
يقتضي جوازه وفائده قوله في عهده دفع ما عسى يتوهم من ان المعاهد لا يقتل وان خرج من عهده ولو سلم
تقدير الكافر في الثاني فلا نسلم استلزام تخصيصه بالحربي تخصيص الاول به فان مقتضى العطف مطلق
الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه مسئله في بنا العام على الخاص اذا وردا دليلان من الكتاب
او من السنه او احدهما من الكتاب والاخر من السنه فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا والاخر
اخص منه مطلقا واما ان يكون كل منهما اعم من وجه واخص من وجه اخر وعلى الاول اما ان يعلم تاريخ
ورودهما او يجهل فان علم فاما ان يتقارنا او يتفارقا بمدة لا تسع العمل او بمدة تسع العمل وعلى التفارق
اما ان يكون المتاخر هو العام واما ان يكون هو الخاص اذا عرفت ذلك فنقول قيل يبنى العام على
الخاص مطلقا سوا جهل التاريخ او علم تقارنهما او تفارقهما مع تقدم العام او تاخره وهو قول بعض
ويجمع بتاخر الخاص مدة تسع العمل على اصل من يقول بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجه والحاصل
كما يجي ان شا الله تعالى والمختار انه يبنى العام على الخاص ان تقارنا بان يتصل احدهما بالاخر كتعقيب
القران بالمعفى في العولين او تفارقا بمدة لا تسع للعمل بالمتقدم او جهل التاريخ والاكان
المتاخر لا العام في الاصح ناسخ يعني انهما اذا تفارقا بمدة تسع للعمل بالمتقدم منهما فان كان المتاخر
الخاص فهو ناسخ للعام فيما تناوله وان كان المتاخر هو العام لم يكن ناسخا للخاص المتقدم في الاصح
بل يكون العام المتاخر مخصصا بالخاص المتقدم اما التخصيص مع التقارن ونحوه فهو قول الجمهور
من الائمه وغيرهم واما مع جهل التاريخ فهو قول الامام الناطق بالحق ابي طالب يحيى بن الحسين والامام
يحيى والشيخ الحسن الرصاص قال الامام المنصور بالله وهو راي كثير من الفقها والمتكلمين وقال
البوماوي انه مذهب الشافعي واصحابه والحنابله وبه قال القاضي عبد الجبار وابو الحسين وبعض
الحنفيه واما نسخ الخاص المتاخر المتراخي للعام المتقدم فيما تناوله فهو قول عامه اصحابنا والمعتزله
وغيرهم ولا يخالف فيه الا من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجه واما تخصيص العام المتاخر المتراخي
بالخاص المتقدم فهو مذهب المؤيد بالله عليه السلام صرح به في شرح التجريد والسيد محمد بن ابراهيم والفقيه
سليمن بن ناصر وعبد الله بن زيد من اصحابنا وبه قال الشافعي وابو الحسين والرازي وبعض الظاهريه

وذهب جمهور اصحابنا والحنفيه والقاضيان عبد الجبار والباقلاني وبعض الشافعيه الى ان العام ناسخ
للخاص المتقدم وحيث جهل ان العام والخاص متعارضان ان جهل التاريخ فيما تناولاه فيجب فيه الرجوع
الى الترجيح ان امكن والا تساقطا في محل التعارض ويرجع فيه الى حكم الاصل ان لم يوجد دليل شرعي
واليه ذهب جمهور اصحابنا والحنفيه والقاضيان عبد الجبار والباقلاني لنا في ان المقارن ونحوه
لا نسخ فيه ان التخصيص ما نحن بصدده لان ما نسخ متراخيه عن وقت الحاجه اما الصغرى فبالاجماع واما
الكبرى فلان المقارن متفق عليه والمفارق بدون ان يتمكن من العمل مستند اليه ولنا في ان الخاص
المتقدم مطلقا مخصص للعام ان تقدم الخاص قرينه داله انه لم يرد بالعام جميع ما تناوله وانما اريد به
ما لم يتناوله الخاص المعلوم عند المخاطبين فلا تضر تراخي التعميم لان الخاص لما سبق بالتخصيص حين
ورد العام كما ان العقل انما يتصف بالتخصيص عند ورود العام فيصير التخصيص مقارنا للتعميم
وذلك مما لا اشكال فيه ولنا في ان الخاص مخصص للعام مع جهل التاريخ ان التخصيص اغلب من
النسخ لكثرة التخصيص في الشرعيات ولا شك في ان النسخ اقل وقوعا منه علم ذلك بالاستقرا والحمل
على الاعم الاغلب اولى وايضا هو اهون من النسخ لانه يدفع ما يظن دخوله وهذا يرفع حكما قد ثبت
ولا شك ان الدفع اهون من الرفع وايضا الخاص اقوى دلالة من العام لان الخاص اما نص فهو
متيقن واما ظاهر فهو اقل احتمالا من العام لان المفروض انه اقل افرادا والمتيقن والاقل احتمالا اقوى
من الظاهر المظنون الاكثر في الاحتمال واذا كان اقوى وجب اسقاط التعارض لان الاقوى لا
يعارضه الاضعف وايضا يجب بنا العام على الخاص مع جهل التاريخ لان البنا واجب على تقدير
التاخر والنسخ انما يجب على تقدير واحد بيان ذلك انهما اما ان يتقارنا او يتاخر احدهما بمدة لا تسع
العمل بالمتقدم منهما او بمدة تسع العمل فهذه خمسة وجوه ولا وجه لتقدير غيرها والبنا يجب على تقدير
التقارن وتقدم العام بمدة لا تتسع للعمل به وتاخره بمدة لا تتسع للعمل بالخاص وتاخره عنه بمدة تسع لذلك
على القول بنسخ ما تناوله وعلى تقدير تاخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام لا غير ولا شك ان وقوع
احد امور اربعة اغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الاغلب لكونه مظنونا واستدل
للحكم فيه بالاجماع استدل به ابو الحسين حيث قال ان فقها الامصار في هذه الاعصار يحكمون
بالخبرين بالخاص منهما مع فقد علمهم بالتاريخ وابيه الاخر وهو كون الخاص المتاخر عن وقت الحاجة الى
العمل بالعام ناسخا فلامتناع البيان المتاخر عن وقت الحاجه كما سياتي بيانه ان شا الله تعالى في فصل
البيان احتج القائلون بالتعارض مع جهل التاريخ بانه يحتمل بطلان الخاص لجواز تاخر العام
ويحتمل بطلانه لجواز تقدم العام فيجب الوقف الى ان يظهر مرجح قلنا ذلك مبني على ان العام المتاخر
ينسخ الخاص المتقدم وقد ابطلناه ولو سلم فاجرا العام على عمومه يوجب الغا الخاص واعتبار
الخاص لا يوجب الغا واحد منهما فكان اولى صونا لكلام الحكيم عن الالغا احتج القائلون بان العام
المتاخر ينسخ حكم الخاص المتقدم بوجوه منها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث والعام المتاخر احدث فوجب العمل به ومنها انهما لفظان تعارضا وعلم تاخر احدهما فوجب
تسليط المتاخر على السابق كما لو كان المتاخر خاصا ومنها ان اللفظ العام يجري في تناوله لاحاده مجرى

Copyright King Saud University

مجرى الفاظ خاصه كل واحد منها يتناول واحدا من تلك الاحاد فان قوله اقتلوا المشركين عام ما
قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا وبكرا وخالدا ولو قال ذلك بعد ان قال لا تقتلوا زيدا كان الثاني
ناسخا واجيب عن الاول بانه قول مجازي فلا حجه فيه ولو سلم فحض بالمثنا وبين عموما وخصوصا
فانهما المتعارضان حقيقه وعن الثاني بالفرق بما تقدم من ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه
عليه وبان عدم تسليط الخاص المتاخر على العام المتقدم يستلزم الغا الخاص بالكليه بخلاف عدم
تسليط العام المتاخر فظهر الفرق وعن الثالث بالفرق بان العام ظاهر والمفصل نص ولهذا لو
كان قوله لا تقتلوا زيدا المشرك مقارنا لقوله اقتلوا المشركين لخصه ولو قارنت المفصل لناقضه
واعلم انه حيث ما يكون المتاخر ناسخا للمتقدم يجب ان لا يوخذ بالمتاخر على الاطلاق وانما
يوخذ به حيث لا يودي الى نسخ المتواتر بالاحاد كما حكي ان شا الله تعالى واما على الثاني وهو ان يكون
كل من المتعارضين اعم من وجه واخص من وجه فليس تخصيص عموم احدهما لعموم الاخر
باولى من العكس فطلب الترجيح بينهما كان يتضمن احدهما حكما شرعيا دون الاخر او يشتهر
روايته او يعمل به الاكثر او يكون محرما والاخر غير محرم او يكون عمومه مقصودا والاخر عمومه
اتفاقي او نحو ذلك مثاله قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم من بدل دينه فاقتلوه مع نهيه صلى الله عليه وسلم
عن قتل النسا فان الاول خاص بالمرتدين عام في النسا والرجال والثاني خاص بالنسا عام في
الحربيات والمرتدات فحمل ابن عباس عموم الثاني على قتل المرتدات وعمل غيره بالاول واوجب
قتلهن ولما كان المطلق والعام مشتركين في العموم الا ان عموم الاول شمولي وعموم الاخر بدلي
والمقيد بالنسبه الى المطلق كالخاص بالنسبه الى العام وكان تعارض المطلق والمقيد من
وصل
تعارض العام والخاص حسن ان يذكرا في باب العموم والخصوص ويترجم لهما بالفصل فقال
ويلحق بهما المطلق والمقيد فالمطلق الدال على شائع في جنسه فقوله الدال اي اللفظ الدال فالالف
واللام بمنزله الجنس وقوله الدال يخرج به عن الالفاظ المهمله وقوله على شائع في جنسه معناه ان يكون
مدلول ذلك اللفظ حصه محتمله لحصص كثيره مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج
المعارف كلها لما فيها من التعيين اما شخصا نحو زيد وانت وهذا واما حقيقه نحو الرجل واسامه
واما حصه نحو فعصى فرعون الرسول واما استغراقا نحو ان الانسان لفي خسر والرجال وكذا
كل عام ولو نكره نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وهو مناف
للشيوع المذكور واما المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق لصدق الحد عليه والمقيد المخرج
من شائع بوجه من الوجوه كرقبه مومنه فانها وان كانت شائعه بين الرقاب المومنات فقد اخرجت
من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعه بين المومنه وغير المومنه فازيل ذلك الشياع وقيد بالمومنه
فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو اللفظ الدال لا على
شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وهذا لا يصدق على نحو رقبه مومنه لما
فيها من الشياع وهذا المعنى للمقيد ليس باصطلاح شائع فيه وانما الاصطلاح هو الاول اعني
اللفظ المخرج عن شائع بوجه من الوجوه واذا عرفت معنى المطلق والمقيد فاعلم ان المقيد

وعنه بالتقدم والتاخر
الاول

السابع

١٢٧

المطلق كالتخصيص العام فما ذكر فيه من متفق عليه ومختلف فيه ومختار ومزيف فعليك بالنظر
والاعتبار ونقل ما هناك الى هذا الموضع مسئله وهما اي المطلق والمقيد اذا وردا في كلام
الشارع على ربعه وجوه لانهما اما ان يتحد حكمهما او لا يتحد وعلى التقديرين اما ان يتحد سببهما او يختلف
ان اتحد سببهما اي السبب الموجب لحكمهما ففي الكلام حذف مضاف واتحد حكمهما نحو ان تقول
ان ظاهرت فاعتق رقبه وتقول في موضع اخر فاعتق رقبه مومنه فكالبنا يعني ان الكلام هنا
كالكلام في بنا العام على الخاص فيبنى المطلق على المقيد بشروطه من المقارنه او المفارقه الى وقت
العمل او جهل التاريخ والا فالمقيد المتاخر ناسخ والخلاف هنا كالخلاف هنالك والاحتجاج كالاحتجاج
الا ان البرماوي الشافعي نقل عن ابي حنيفه في هذا الموضع بنا المطلق على المقيد على ايه حال والصحيح
خلافه فان العلامه الفناري صرح في فصول البدايع بان تاخر المقيد نسخ عند الحنفيه وقال
ان القول بانه نسخ اولى من القول بان المخصص المتاخر ناسخ لكونه افعالهم ما به صحه استعمال
المطلق والتخصيص انما رفع بعض الثابت ثم ذكر انهم مع تقدم المقيد لو اعوا في ان المطلق يحمل
عليه ويعرفون بين تقدمه وتقدم الخاص بان المطلق المتاخر ساكت عن منافاه المقيد بخلاف
العام المتاخر وينبغي ان تعلم ان ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد في غير السبب الموجب اما اذا
كان فيه مثل ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فعند ابي حنيفه لا يحمل المطلق
على المقيد لجواز ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا اخر والحمل التحكم لئلا يبطل فائده قيد المقيد
ثم ان المثال المذكور ليس من باب تقييد المطلق وانما هو من باب تخصيص العام بمفهوم الصفه
وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يثبتون العمل بالمفهوم ومن امثله المساله قوله تعالى فصيام ثلاثه
ايام مع قراه ابن مسعود رضي الله عنه اما عندنا فلمثل ما تقدم في نحو تخصيص الكتاب بالسنه
الاحاديه واما عند الحنفيه فلكون قراه ابن مسعود مشهوره روي عن ابرهيم انه قال كنا
نعلم قراه عبد الله بن مسعود ونحن صبيان ولهذا لم يعمل بقراه ابي بن كعب فعده من ايام اخر
متتابعات لانها لم تشتهر ولم تظهر ظهور قراه ابن مسعود ولا بد هنا عليك انه يشترط في حمل
المطلق على المقيد الا يكون مقيدا بقيدين متضادين والا طلب الترجيح بين القيدين وحمل
المطلق على الراجح ان امكن والا تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه وان اختلفا حكما نحو اكس
يتيما واطعم يتيما عالما لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقا وذلك لعدم المنافاه في الجمع بينهما سوا اختلف
سببهما نحو تقييد صيام القتل بالتتابع واطلاق اطعام الظهار او لم يختلف نحو تقييد صوم الظهار
بما قبل المسيس واطلاق اطعامه الا اذا استلزم حكم المطلق بالاقتضا امرا ينافيه حكم المقيد
فلا بد من تقييده بضد قيده نحو اعتق عني رقبه مع لا تملكني رقبه كافره فانه يجب تقييد المطلق بضد
قيد المقيد وهو الايمان ومن الناس من حكي في مختلف الحكم متحد السبب الخلاف لا في
مختلف السبب متحد الحكم وليس بذاك لان المشهور ما ذكرناه وان اختلفا سببا فقط لا
حكما فان حكم المختلفين حكما تقدم بيانه وذلك كاطلاق الرقبه في الظهار واليمين وتقييدها بالايمان
في كفاره القتل والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق والسبب مختلف وهو القتل والظهار

Copyright © King Saud University

والتبيين فالمختار انه يحمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس التقييد بان يوجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق فيكون تقييد المطلق بالقياس كتخصيص العام بالقياس وبحو هذا ما تقدم هناك من الخلاف والا يقتضي القياس التقييد بان لا يوجد بينهما علة جامعة فلا يحمل المطلق على المقيد لعدم الدليل على التقييد فوجب العمل على ظاهر الاطلاق وهذا امذهب عامة اصحابنا والجمهور من المتكلمين وهو الاظهر من مذهب الشافعي واصحابه وقيل انه يجب حمل المطلق على المقيد مطلقا وهو مروي عن الشافعي وبعض اصحابه قالوا لان كلام الله في حكم الخطاب الواحد فيترتب فيه المطلق على المقيد قال امام الحرمين الجويني وهذا من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بان في كلام الله تعالى النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغايرة فقد ادعى امرا عظيما واطال في ذلك وقال ابو حنيفة ومتابعوه لا يحمل المطلق على المقيد سواء وجد الجامع ام لم يوجد لان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيجب اجرا المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده فيما ورد فيه اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزا المقيد وغير المقيد فيبطل الامر الثاني من غير ضرورة بخلاف ما اذا اتحدت الحادثة كما في صيام ثلاثة ايام مع قراءة متتابعات فانه لو لم يحمل المطلق على المقيد لبطل حكم المقيد لا فضيلته وجوب التتابع وفيما المطلق جواز وجب حمل المقيد بيانا للمطلق قلنا اذا تم القياس يرجع الى معنى الحكم والنص لانه تصير بمنزلة نص مقيد للاطلاق

الباب الرابع

من المقصد الرابع في المجمل والمبين المجمل في اللغة المجموع من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واصله من الجمل بمعنى الجمع ومن معانيه اللغوية الابهام قال اجمل الامر بمعنى ابهمه وفي الاصطلاح ما دلالته غير واضحة فقوله ما كالجنس واما لم يقل لفظ ليعم القول والفعل فلا يبطل عكس الحد بالفعل فانه قد يكون مجملا كقيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الركعة الثانية من غير جلوس التشهد الاوسط لتردده بين التعمد الدال على جواز ترك الجلسة الوسطى وبين السهو الذي لا دلالة له على الجواز وقوله دلالته يفيد ان له دلالة فيخرج المهمل اذ لا دلالة له وقوله غير واضحة يخرج المبين لوضوح دلالته والمجمل قد يكون اجماله في مفرد اما اصالة كعين على راي يعني انه يكون في المشترك كالعين المتردد بالاصالة بين المختلفين والقرء المتردد بين الضدين على راي القائلين بامتناع تعميم المشترك واما اعلالا كمختار فانه متردد بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال وهو قلب اليا الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ولولا الاعلال لما كان متعينا لوجوب كسر العين في اسم الفاعل وفتحها في اسم المفعول ومن هذا القبيل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها سواء كان مرفوعا على قراءة ابن كثير وابي عمرو ويعقوب او مفتوحا على قراءة الباقين وقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد لاحتمال الفاعل والمفعول فيهما بواسطة الادغام وقد يكون اجماله في التركيب اما في المركب بجملته نحو قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد المركب من الصلة والموصول بين الزوج والولي او في الضمير اذا وقع في كلام مركب وتقدمه امران يصلح لكل واحد

بلغ

الجمل والمبين

١٢٦

منها كما يحكى عن ابن جريج انه سئل عن علي وابي بكر ايهما افضل فقال اقربهما اليه فقيل من هو فقال من بنته في بيته فاحتملهما او في الصفة اذا وقعت في التركيب وتقدمها امران يصلح ان يرجع الى كل منها نحو زيد طبيب ماهر لتردد ماهر بين عوده الى طبيب فيلزم المهارة في الطب والى زيد فيكون المعنى انه طبيب وانه ماهر او في المجاز اذا وقع في التركيب وامتنع حمل اللفظ على الحقيقة فيه وكان له مجازات يحتمل كل واحد منها على السوا كما في حرمت عليكم الميتة ورفع عن امتي الخطا عند المخالف او في التخصيص بمجهول سواء كان متصلا مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او منفصلا نحو ان يقول اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعضهم او في غير ذلك فانه قد يكون بسبب تردد اللفظ بين جمع الاجزا وجمع الصفات نحو الخمسة زوج وفرد فان المعنى مختلف لصدقه على تقدير جمع الاجزا دون جمع الصفات وقد يكون بسبب التقييد بصفة مجهولة مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال الى غير ذلك وانما جعل الاجمال في الضمير وما بعده من الاجمال في التركيب بخلاف ما قبله لان المشترك سواء فيه الاجمال قبل التركيب وبعده بخلاف الضمير والصفة فان الاجمال فيهما انما كان بسبب تعدد مرجعهما ولا يتصور ذلك الا مع التركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم بتعذر حقيقته وتعدد مجازه

لان اتصافها بانا زوجة الوجه ... ذو فرد ...

مسألة

هذه المسألة تشتمل على اشياء عدت في المجمل وليست منه اما انه لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة مما اضيف فيه التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم امهاتكم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم احل الذهب والحرير لاناث امتي وحرم على ذكورها رواه احمد والنسائي والبيهقي عن ابي موسى وهو مذهب اصحابنا والاكثر من المعتزلة والشافعية والحنفية وقال الكرخي وابو عبد الله البصري وروي عن ابي حنيفة انه مجمل ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وقد سبق في العموم بحثه وهو اختيار اصحابنا والجمهور وقال ابو الحسين وابو عبد الله البصريان وبعض الحنفية باجماله لنا قوله لسبق المقصود الى الفهم عرفا يعني ان من استقرا كلام العرب ومارس الفاظهم واطلع على اعرافهم علم ان مرادهم في مثل ذلك اذا اطلقوه انما هو التحليل والتحريم للفعل المقصود من تلك الاعيان كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطو وان من ادعهم في مثل رفع عن امتي الخطا رفع المواخذة والعقاب فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان المفهوم اني لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه ولا يتبادر الى افهامهم غير ذلك والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة ثابتة اما بالوضع الاصلي او بعرف الاستعمال ولا اجمال على شي من التقديرين قالوا تحليل الاعيان وتحريمها محال اما اولا فلانها اجسام والاجسام غير مقدورة لنا واما ثانيا فلانها موجودة وايجاد الموجود محال فثبت ان الامر والنهي والتحليل والتحريم يتناول افعالنا فيها وهي كثيرة فلا بد من اضمار واحد منها يكون متعلقا للتحليل والتحريم واضمار الجميع غير جائز لان الاضمار خلاف الاصل لا يصار اليه الا للضرورة فوجب ان يقدر بقدر ما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف وتعين

اضمار البعض ولا دليل على خصوصيه شيء منها قد لا يدل على البعض المراد عين واضحه وهو معنى الاجمال وهكذا
الكلام في رفع عن امتي الخطا والنسيان فان اللفظ من حيث اللغه يقتضي رفع نفس الخطا والنسيان وهو محال
لوقوعهما من الامه ضروره ولابد من اضمار شي يكون متعلقا للرفع حذرا من التعطيل ولا سبيل الى اضمار
جميع احكامهما لكثرة المخالفه مع اندفاع الضروره ببعضها فتعين اضمار البعض الى اخره والجواب لا نسلم
ان ذلك البعض غير متضح بل هو متضح بما سبق من العرف في اراده المقصود من مثله ومنها انه لا اجمال
في نحو قوله صلى الله عليه واله وسلم لا صلوة الا بوضوء وقد تقدم تخريجه وقوله صلى الله عليه واله وسلم لا عمل الا
بنيه وهو طرف من حديث اخرجه المؤيد بالله احمد بن الحسين من طريق جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لا قول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنيه ولا قول ولا عمل ولا نيه
الا باصابة السنه وقد روي موقوفا عن الحسن البصري بلفظ لا يصلح قول الا بعمل ولا يصلح قول وعمل الا بنيه
ولا يصلح قول وعمل ونيه الا بمتابعة السنه وروي موقوفا ايضا عن سعيد بن جبير وقوله صلى الله عليه واله وسلم
الاعمال بالنيات رواه الحاكم في الاربعين له من طريق مالك واخرجه ابن حبان من وجه اخر في مواضع
من صحيحه كما ذكر في الكتاب بحذف انما وجمع النيات ورواه البخاري ايضا بحذف انما وافراد النيه
واما مع ذكر انما فطرقه من اصحاب الكتب المعتمده من لم يخرجه سوى مالك فانه لم يخرجه في الموطا ومداره
على يحيى بن سعيد الانصاري وعيره ذلك مما قص فيه الفعل على امر والمعلوم انه يوجد من دونه وهو مذهب
الجمهور خلافا لابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر الباقلاني وبعض الحنفيه وحصل السيد ابو طالب
وابو الحسين البصري فقالا انه في مثل لا صلوة الا بوضوء لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا نكاح الا بولي لا صيام
لمن لم يعزم الصيام من الليل وغيرها مما يمكن انتفا الفعل متى لم يحصل تلك الصفه غير مجمل وفي مثل الاعمال
بالنيات مما لا يمكن انتفا الفعل متى لم يحصل الصفه مجمل قالا لان كلام الرسول صلى الله عليه واله وسلم يحمل على
معانيه الشرعيه فظاهره اذن يقتضي نفي الصلوة الشرعيه مع انتفا الوضو مثلا وهو ممكن فوجب حمل الكلام
عليه وذلك يقتضي كون الوضوء شرطا ويقتضي ان يكون استعمال الصلوة في الفاسدة مجازا واما الثاني
فمعلوم انه لا يخرج العمل عن كونه عملا مع فقد النيه فعلمنا ان المراد احكام العمل من الكمال والاجزا
ولا مخصص لاحدها فكان مجملا احتج الجمهور بقوله لانه الاقرب الى نفي الذات يعني انه يتعين
نفي الاحكام التي يتوجه اليها النفي الحكم الاقرب الى نفي ذات المنفي ظاهرا وهو الصحه دون الكمال
لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا كمال فيه فكان نفي الصحه اقرب المجازين الى الحقيقه
المتعذره فكان ظاهرا فيه فلا اجمال وهذا ليس ترجيحا في اللغه وهي لا تثبت بالترجيح بل حملا على ما عهد
المتعارف في الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام ولئن لكن يقال هو كالعدم اذ كان بلا جدوى هذا اذا لم
يثبت في مثله عرف اصلا فان ثبت عرف شرعي في اطلاق الصلوة والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كان
المعنى لا صلوة صحيحه ولا صيام صحيح ولا عمل صحيح والنفي لها ممكن فلا تقدير فلا اجمال وان ثبت عرف
لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائده نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله تعين
فلا اجمال وذهب القائلون بعموم المقتضي الى انه لا اجمال فيه لما ثبت عندهم من وجوب تقدير جميع
الاحكام التي يمكن تقديرها الا ما منع منه الدليل قال السيد ابو طالب رحمه الله وهذا انما يصح اذا كان هناك لفظ

والجدوى

يسلمها وهذا اسامة على ان العموم خاصة اللفظ وقد صرح به في غير موضع من كتابه وقيل انه غير مجمل
في الشرع اي فيما نقله عرف الشرع الى غير معناه الاصلي كالصلوة والصيام والنكاح مجمل مع غيره كالاعمال
والعمل لانه يعني مثل لا صلوة الا بوضوء لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فيه اي في الشرعي لبيان شرط كالوضوء
فانه شرط فيما يسمى صلوة شرعيه او شطر اي جزء من الشرعي كفاتحة الكتاب فانها من تكملة القراءة
جزء من الصلوة بخلاف نحو لا عمل الا بنيه فان النيه ليست شرطا لما يسمى عملا ولا جزء منه فان فقدها لا
يخرج العمل عن كونه عملا لان الشرع لم ينقله الى غير معناه الاصلي وهذا من مذهب الامام ابي طالب وابي الحسين
البصري وابا عمها الذي اشرنا اليه سالفا والجواب ما ذكره وهو مبني على ان الشرعي ليس الا الصحيح وهو
غير مسلم فان الشرعي هو الصوره المعينه والحاله المخصوصه صحت ام لا لانه يقال صلوة صحيحه وصلوة
فاسده وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطله والاصل في الاستعمال الحقيقه فالقول بكونه مجازا في غير الصحيح
غير صحيح وقيل انه في هذه الصور المتقدم ذكرها مجمل لاستوي يعني انه قد امتنع حمل اللفظ
على حقيقته فلا بد من تقدير امر يتوجه النفي اليه كالاجزا والكمال ولا يجوز اضمار الكل لانه خلاف الاصل
ولا دليل على خصوصيه واحد منها فكانت مستويه فثبت الاجمال وهو ممنوع يعني لا نسلم استواها في
التقدير بل نفي الصحه راجح بما ذكرنا من انه اقرب الى نفي الذات ومنها انه لا اجمال في وامسحوا برؤسكم
من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
عند اصحابنا والمالكيه والشافعيه خلافا للجمهور من الحنفيه اما عند اصحابنا والمالكيه والقاضي ابي بكر
من الشافعيه وابن جني فذلك لظهور التعميم لان الراس حقيقه في الكل والبا اما للالصاق او صله
وعلى التقديرين فالظاهر التعميم واما الشافعيه فمنهم من قال ان الاصل في اللغه ذلك ولكنه قد
طرى عرف في ان مثله يفيد الصاق المسح اما بكل الراس او ببعضه اي بعض كان وهذا ما اشار
اليه بقوله او مطلق المسح يعني انه ظاهر اما في الكل ان لم يثبت عرف بخلافه كما قاله الاولون او في
المطلق الصادق على الكل والبعض ان ثبت فيه عرف كما قاله هؤلاء والجواب ان القول بالعرف دعوى
بغير دليل واحتجاجهم في ثبوته بان قول القائل مسحت يدي بالمنديل لا يفيد التعميم مدفوع بانه ان
اريد لا يفيد تعميم اليد بالمسح بالمنديل فهو ممنوع بل يفيد تعميم اقل ما يسمى يدا وان اريد لا يفيد
تعميم المنديل فغير المتنازع فيه لانه ممسوح به لا ممسوح والمقصود من الاله مقدار ما يتوسل
به وتطهير اليد في مسئلتنا ونحن لا نوجب مسح الراس بجميع اجزائها ومنهم من اعتمد على افادة
البا للتبعيض اذا دخلت على المتعدي وجوابه انه لم يثبت عن اهل اللغه مجيئها للتبعيض مع انه فيه
ترادف مع من والاشتراك مع الالصاق وكلاهما خلاف الاصل احتج الحنفيه بانه متردد
بين الجميع والبعض لانه يحتملها على السوا فكان مجملا وقد بينه عليه الصلوة والسلام بمسح ناصيته
ومقدارها الربع فكان الربع واجبا واجيب بان التردد ممنوع يعني لا نسلم ذلك لما ذكرناه من انه
ان لم يثبت عرف ناقل فهو ظاهر في الجميع وان ثبت كان ظاهرا في المطلق من غير تقييد بقدر وبين
صاحب فصولهم الاجمال بوجه اخر حاصله ان ما دخل الباء عليه لا يراد استيعابه عرفا اما الاله فلان
المراد منها بقدر ما يتوسل به واما غيرها فلان دخول الباء يجعله شبيها بها اذ هي حرفها ولما لم يقصد وضع

ان دخل الحلال الكل وحمل عليه وعلاقة الصوره والاثر الجزئي من عموم الامر لكونه قد ابطله ما يطويه ولذا قالوا الحمل على نفي الصحه لانه اقرب الى نفي الذات الذي هو الحقيقي مباشرة

يعني يكون ...

يعني الامام ... لانه ... قبلها ...

الاله اسبغابها عادة اكتفي بالاكثر الحاكي للكل حكما فعرض عن هذا التبعيض لا مطلقا بل بعذر اعتبار
مجملا وقد يجاب بمنع ان دخول الباء على غير الاله يجعله تبعيضيا بعالم انه يستلزم ان تكون الباء مجازا في
الايه والمجاز خلاف الاصل مع انه لا قائل به ومنها انه لا اجمال في اية السرقة وهو قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وفاقا للجمهور وذلك لظهور اليد في الكل لانها اسم لجملة العضو الى المنكب لصحة
بعض اليد على ما دونه قطعا قال السيد المويد بالله قدس الله روحه واسم اليد يتناول الكف مع الذراع الى
الابط والمنكب وقال القاضي عبد الحميد البيهقي في الشرح وهذا العضو يسمى ولهذا الاسم الى المناكب كما
روي عن عمار ولهذا ذهبت الخوارج الى وجوب قطع اليدين من المنكبين واطلاقها الى الكوع مجاز قام الدليل
على ارادته وهو فعله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والاجماع وظهور القطع في الابانة للشيء عما كان متصلا به
لكونه حقيقة فيه قطعا وذهب بعض من اصحابنا والحنفية الى اجمالها والوجه استواء الكل والبعض في
اليد لانها تطلق على ما وصل الى الكوع والى المرفق او الى المنكب واستواء الابانة والشق في القطع لانه
تطلق عليهما فانه يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده ومنه قوله تعالى وقطعن ايديهن فجاء الاجمال والجواب
انه ممنوع اذ لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدها واما مع الظهور
فلا وقد بينا ان اليد ظاهرة في العضو الى المنكب والقطع في الابانة وجواب اخر هو انه قد سلم انها
حقيقة في العضو الى المنكب والابانة لعدم الخلاف وهما في البعض والشق دائران بين المجاز والاشتراك
والمجاز خير من الاشتراك ولا اجمال الا مع الاشتراك ومنها ان اصول اصحابنا تقتضي انه لا اجمال فيما
يطلق لمعنى واحد تارة ولمعنيين اخرى اطلاقا على السوا لقولهم بعموم المشترك فيكون ظاهرا
في الجميع وهذا انما اراد بقوله لظهوره فيهما لا فيهما كما قال البعض لتكثير الفائدة يعني ان ما يفيد معنيين
اكثر فائدة مما يفيد معنى واحدا فكان الافيد اظهر واجيب بان ذلك باطل لانه ترجيح في اللغة بكثرة
الفائدة وطريقها النقل لا الترجيح ولو سلم الجواز فهو معارض بان الالفاظ المفيدة معنى واحدا
اغلب واكثر مما تفيد معنيين وحصوصا في كلام الشارع فكان جعله من الاكثر هو الاظهر فتساقطا
وقيل انه مجمل وهو مذهب الجمهور وبه نقول وقد سبق الكلام فيه في صدر الكتاب
وللقاضي عبد الوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي تفصيل في هذه المسئلة حسن وهو انه ان كان ذلك
المعنى الذي تستعمل فيه اللفظ تارة احد المعنيين اللذين تستعمل فيهما اللفظ تارة اخرى مثل الدابة
يراد بها الفرس تارة والفرس والحمار اخرى ومثل بحديث مسلم الثيب احق بنفسها من وليها اما بانها
تعقد لنفسها واما بان تعقد لنفسها او تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وجب العمل به في ذلك
المعنى جزما لوجوده في الاستعمالين فهو مراد قطعا ولهذا قال بعقدها لنفسها ابو حنيفة مطلقا
وبعض الشافعية اذا كانت في مكان لا ولي فيه ولا حاكم وان لم يكن ذلك المعنى احدهما ومثل بحديث
مسلم المحرم لا ينكح ولا ينكح بناء على ان النكاح مشترك بين العقد والوطء فانه ان حمل على الوطء استفيد
منه معنى واحد وهو ان المحرم لا يطأ ولا يوطئ اي لا يمكن غيره من وطئه وان حمل على العقد استفيد
منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره فالراجح الاجمال لتردده
بين المعنى والمعنيين ومنها انه لا اجمال فيما له محمل لغوي وشرعي مثاله الطواف بالبيت صلاة رواه

الترمذي عن طاوس عن ابن عباس والنسائي عن طاوس عن رجل مرفوعا ورواه النسائي من طريق اخرى
عن طاوس عن ابن عمر موقوفا فانه يحتمل ان يسمى صلوة لغة وانه كالصلوة في اشتراط الطهارة مثال اخر
الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى والدارقطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده رفعاه
وفي الطريقين مقال فانه يحتمل تسمية الاثنين جماعة لغة وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين فمثل هذا اللفظ
اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا عند الجمهور بل يحمل على المحمل الشرعي لان الشارع معرف للاحكام
الشرعية لا الموضوعات اللغوية فكان قرينة موضحة للمراد فلا اجمال وقال الغزالي وبعض الامام يحيى بن حمزة
رضوان الله عليه انه مجمل لانه صالح لهما ولم تتضح افادته لاحدهما لعدم الدليل فرضا والجواب لا نسلم عدم اتضاح
افادته لحصوله بما ذكرناه من ان عرفه تعريف الاحكام دون اللغات غايته عدم الاتضاح بدليل خاص
فيه وهو لا يوجب عدم الاتضاح مطلقا ومنها انه لا اجمال فيما له مسميان كذلك يعني لغويا وشرعيا بل
هو ظاهر في معناه الشرعي عند الجمهور من غير تفرقة بين النهي وغيره لقضاء عرف الشرع بظهوره فيه للقطع
بان اطلاق المستعمل ظاهر في متعارفه ولا يسمع تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه وفي المسئلة
اقوال اخر احدها الاجمال مطلقا وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني قال الغزالي ولعل هذا تفريع منه على
مذهبه من نفي الاسامي الشرعية والا فهو منكرها وثانيها الاجمال ان وقع في النهي وهو مذهب الغزالي
ثالثها انه لا اجمال فيه مطلقا لكنه يجب حمله في غير النهي للشرعي ويجب حمله فيه اي في النهي
للغوي يعني انه ظاهر في الاثبات للشرعي وفي النهي للغوي وهذا مذهب الامدي وهذه اقوال
ثلاثة مغايرة لما ذهب اليه الجمهور مثاله في الاثبات ما رواه مسلم عن عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله
عليه وآله وسلم ذات يوم فقال هل عندكم من شيء فقلنا لا فقال اني اذن لصائم فان حمل على الشرعي دل على جواز
النية نهارا وان حمل على اللغوي لم يدل ومثاله في النهي نهيه عن صوم يوم النحر فان حمل على الشرعي
جاز الامساك من غير نية وان حمل على اللغوي لم يجز قالوا جميعا ما كان له مسميان كذلك فهو عند الاول
صالح لهما جميعا ولم يتضح في احدهما فكان مجملا وعند الثاني انه استوى الشرعي وغيره نهيا
بناء على ان النهي لا يدل على الفساد بل هو محتمل للصحة بدليل صحة التصريح بها فيكون شرعيا وللفساد
كذلك فيكون لغويا فبقي حينئذ مجملا واما الاثبات فهو واضح فيه للشرعي لما اسلفناه وعند الثالث
انه يتعذر حمله في النهي على الشرعي بناء على ان النهي يستلزم فساد المنهي عنه فلا يكون المنهي عنه الا لغويا
للزوم صحة الشرعي بخلاف ما اذا وقع في الاثبات فانه ظاهر في الشرعي لما تقدم وهذا ما اراد بقوله
او يتعذر للزوم صحته وقوله فيهما مجملا او لغويا من تتمة ما تمسك به الغزالي والامدي على طريقة اللف
والنشر المرتب ورد ما ذكروه بمنع الصلوح والاستوا واللزوم يعني لا نسلم انه صالح لهما لما تقدم ولا
انهما مستويان في النهي او يتعذر الشرعي فيه للزوم صحته لان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا
بل ما يسميه الشارع به من الهيئات من غير نظر الى صحة او فساد والا لزم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم
فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة ان تكون مجملا بين الصلوة والدعا او ظاهرا في الدعا وهو باطل للقطع
بانه ظاهر في معناه الشرعي والاجماع منعقد على انها غير ممنوعة عن الدعا

فصل في البيان والمبين

ولما كان البيان بمعنى الدلالة وعبارة عنها والدلالة تتوقف على الدليل المرشد الى المطلوب وهو

Copyright ... University

العلم او الظن الحاصل منه لاجرم كان البيان يقال اى يطلق تارة على الفعل اى فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر او انفصل واحرى على الدليل لكونه يحصل به التبيين وثالثه على المدلول لكونه متعلقا للتبيين ولاجل ذلك اختلف فى تعريفه واختارت الحنفية المعنى الاول ووافقهم ابو بكر الصيرفي من الشافعية فقال انه اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز الوضوح وما اورد عليه من البيان الابتدائي ومجازيه لفظ الحيز فى الموضعين مناقشة واهية لان معنى اخراج الشئ عن ما يجوزه لا وقوعه بعد ضيق فم الركية وتجوز التجوز فى الحدود اذا اشتهر المجاز وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي والاكثر من الشافعية والمعتزلة كابى على وابى هاشم وابى الحسين البصري وغيرهم انه هو الدليل نظرا الى المعنى الثاني وقال ابو عبد الله البصري هو العلم عن الدليل نظرا الى الثالث والمبين خلاف المجمل فهو ما لا دلالته واضحة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يقع فى مفرد وفى مركب ابتداء يعنى غير مسبوق بالاجمال كالسماء والارض فى المفرد وانه بكل شئ عليم فى المركب اذا قيل ابتداء وقد يقع مسبوقا بالاجمال وهو ظاهر وقد يقع فى الفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذى قصد منه عند الجمهور خلافا لشرذمة ومثله الترك والتقرير كترك التشهد الاول بعد فعله او تقرير تاركه فانه يكون بيانا لكونه غير واجب وذلك كبيان الصلوة والحج به فانه صلى الله عليه وآله وسلم بينهما به لحديث الصحيحين صلوا كما رأيتموني اصلى ولحديث مسلم لتاخذوا مناسككم فانى لا ادرى لعلي لا احج بعد حجتي هذه وفى رواية النسائي يا ايها الناس خذوا مناسككم فانى لا ادرى لعلي لا احج بعد عامي هذا وبالجملة فبيان الصلوة والحج بالفعل معلوم بالضرورة من دين الاسلام ولان مشاهدة الفعل ادل كما جاء فى الحديث ليس الخبر كالمعاينة رواه احمد فى مسنده باسناد صحيح والطبراني فى الاوسط والحاكم فى مستدركه عن ابن عباس والطبراني فى الاوسط عن انس والخطيب فى تاريخه عن ابي هريرة مرفوعا وقوله ولا يستلزم التاخير دون القول لانه اطول منه اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما تقرير الشبهة فبان زمان الفعل اطول من زمان القول فالبيان به يوجب تاخير البيان مع امكانه بما هو اقضى اليه وهو القول وذلك غير جائز واما تقرير الجواب فبانا لا نسلم ان زمان الفعل اطول من زمان القول فان ما فيه كعيفية من الهيئات لو بينت بالقول لاستدعت زمانا اطول مما يحصل فيه الركعتان بكثير ولو سلم فلا نسلم استلزامه التاخير لان التاخير هو الا يشرع فيه عقيب الامكان لا امتداد الفعل كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور ولو سلم فلا نسلم ان تاخير البيان مع امكانه بما هو اقضى اليه غير جائز على الاطلاق انما ذلك حيث لا غرض فى التاخير اما مع وجود غرض فى التاخير كسلوك اقوى البيانين فما نحن فيه فلا **مسئلة** اذا ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل واحد منهما للبيان فهما اما متفقان كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد او مختلفان كما لو فعل طوافين وامر بواحد وعلى الاول متفقان اما ان يعلم المتقدم منهما او لا ان علم فالمتقدم البيان لحصوله به قولا واحدا وان جهل المتقدم منهما فاحدهما هو البيان عند الجمهور وهو الاول فى نفس الامر والثاني كالتاكيد لحصول المقصود دونه سواء كان راجحا او مساويا

او مرجوحا قيل الا ان يمكن التساوي والاوجب ان يتعين غير الراجح للبيان حكما بتقدمه وتاخر الراجح والى هذا ذهب الآمدي وذلك لامتناع التاكيد به اى بالمرجوح لو قدر متاخرا لان الشئ لا يؤكد بما هو دونه فى الدلالة قلنا ما ذكرتم من امتناع التاكيد بالمرجوح ممنوع فى المؤكد المستقل كالجمل التى تذكر بعضها اثر بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا وتقرر مضمون نفى الفعل زيادة تقرير وانما يمنع ذلك فى المفردات نحو جاءني القوم كلهم وثانيهما وهما مختلفان مختلف فيهما فقيل المتقدم من القول والفعل هو البيان لان المجمل اذا اعقبه ما يجوز ان يكون بيانا وجب القضاء بكونه هو البيان وهذا مذهب ابى الحسين البصري واختاره صاحب الفصول والدواري وغيرهما من اصحابنا قالوا ويكون المتاخر منهما ناسخا لحكم البيان المتقدم ومبينا للمجمل واورد عليه ان نسخ المبين نسخ للمبين لكونهما كالشئ الواحد لاتحاد فائدتهما فلو ثبت ذلك للزم ان يكون الثاني ناسخا للمجمل مبينا للمراد منه وهو تناقض وان يكون المجمل مبينا لمكان النسخ اذ لا يرد الا على مبين ومجملا لمكان البيان وهو تناقض واجيب بمنع كون نسخ المبين نسخ المبين لجواز ان يكون للمجمل احوال واوصاف يبين بعضها تارة وبعضها اخرى تارة اخرى بيان ذلك ان المصلحة قد تكون فى اداء الفعل وقتا على وصف وفى ادائه وقتا آخر على وصف آخر فيكون الثاني ناسخا للوصف الاول وكل واحد منهما مبينا للمجمل باعتبار ورددنا نقطع بعد ورود البيان ان ليس المراد بالمجمل الا ذلك وان سائر الصفات ملغاة فرفع البيان رفع للمبين ولو سلم فالنسخ خلاف الاصل لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة مع امكان الجمع بان يجعل المبين هو القول كما يجئ هذا كله ان علم المتقدم من القول والفعل والا فالقول والترجيح يعني عند القائلين بان المتقدم هو المبين احتلفوا مع جهل المتقدم فقال ابو الحسين البصري والامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام فى منظومته ان القول هو المبين لان الفعل لا يكون بيانا بنفسه بل لا بد معه من قول يضامه مثل صلوا وخذوا او قرينة تدل على ذلك بخلاف القول فكان اولى وقال السيد ابراهيم بن محمد فى فصوله والشيخ احمد فى جوهرته انه يجب الترجيح بينهما اذ قد صار لكل واحد منهما من العلقة والاختصاص بالمجمل ما اوجب التسوية فلا يحكم لاحدهما بالبيان الا بطريق ترجحه فان استوى المرجح فالوقف والمختار ان المبين هو القول سواء علم المتقدم او جهل وفاقا للجمهور للجمع بين الدليلين بان يحمل الفعل على الندب او الخصوصية بخلاف ما اذا جعل المبين هو الفعل فان علم تقدمه صار منسوخا بالقول كما تقدم وان جهل المتقدم لزم الغاء القول او نسخه والمصير الى ذلك مع امكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل اذ لا يصار اليه الا للضرورة ولا يذهب عليك انه يجب ان يكون المتاخر من القول والفعل غير متاخر عن وقت الحاجة الى البيان لما يجئ من امتناع تاخر البيان عن وقت الحاجة والمسئلة مفروضة فيما اذا كان كل واحد منهما محتملا للبيان ولا احتمال فيما جاء بعد وقت الحاجة بل يتعين للنسخ سواء كان قولا او فعلا قولا واحدا الا عند من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة **مسئلة** ولا يجوز ان يتاخر البيان عن وقت الحاجة من المكلف الى البيان وهو وقت التعيين وهو قول عامة المسلمين الا من يقول بجواز التكليف بالمحال على الاطلاق

او يتبعهم عندنا عليه

يكون المجمل مبينا من جهة انه عين المراد ولم يكن له الا المبين واراد الى المبين النسخ عليه ... (margin note, partly illegible)

قال لا جمع اذا حمل على الندب او الخصوصية لانه فى الاول عمل بهما ... الجميع ...

من المكلف متعلق بحذوف اى حاجته الكائنة من المكلف والى البيان متعلق بالحاجة

Copyright © King Saud University

فانه عندهم جائز غير واقع واختلفوا في التاخير اليه اي عن وقت الخطاب الى وقت الحاجه فقيل بالجواز مطلقا
يعني سوا كان الخطاب ظاهرا اريد به خلافه كبيان التخصيص والتقييد والنسخ والاسم الشرعي اولا كبيان المجمل
وسوا كان خبرا او انشا وهو مذهب الامام يحيى والمرتضى الموسوي والجمهور من الحنفيه والشافعيه واختاره
ابن الحاجب وقيل بالمنع مطلقا وهو مذهب ابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي من الشافعيه وبعض الحنفيه
والحنابله والظاهريه واختاره الامام ابو طالب وقال انه قول ابي علي وابي هاشم وقيل بالمنع في غير المجمل
واما بيان النسخ فيجوز تاخيره الى وقت الحاجه وهذا القول مروي عن ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار
ذكره ابو الحسين البصري في معتمده ولم يحك عنهم خلافه ومثله في شرح العلامه لمختصر المنتهى وقيل بالمنع
في غير المجمل وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره واما المجمل فيجوز تاخير بيانه عن وقت الخطاب الى
وقت الحاجه وهذا امذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي وبعض الحنفيه وقيل كذلك في البيان الاجمالي يعني
انه يمنع تاخير البيان الاجمالي لغير المجمل عن وقت الخطاب مثل هذا العام مخصص وهذا الحكم سينسخ
وهذا المطلق سيقيد واما البيان التفصيلي فيجوز تاخيره وهذا امذهب ابي الحسين البصري وبعض اصحابنا
وحاصله ان الخطاب اما ان يكون له ظاهر اولا ان كان الثاني جاز التاخير مطلقا وان كان الاول
جاز تاخير التفصيلي ان بين بالاجمالي وقيل بجواز تاخير بيان الامر والنهي من غير تفرقه بين الظاهر
والمجمل لانهما انشا فلا يحصل من سماعهما دون البيان اعتقاد جهل بخلاف الاخبار لان السامع اذا اخبر
بعام اعتقد شموله فيكون خطابه بذلك ايقاعا في الجهل واذا اخبر بمجمل لم نفهم منه شيا فكان الخطاب
به عبثا وليس كذلك الخطاب بالمجمل في الامر والنهي لان العزم على الامتثال اذا بين يخرجه عن كونه عبثا
واختار هذا القول بعض اصحابنا المتاخرين احتج المجيز لتاخير البيان الى وقت الحاجه على الاطلاق
بانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع فرع الجواز لكنه واقع كثيرا من ذلك انه تاخر بيان ايه الخمس وهو
قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه الى قوله ولذي القربى بان السلب للقاتل في قوله صلى
الله عليه واله وسلم من قتل قتيلا فله سلبه قالها ثلاثا رواه البخاري ومسلم و تاخر بيانها ايضا بان ذوي
القربى بنو هاشم او هم وبنو المطلب على الرايين دون بني اميه وبني نوفل وهذا عام تاخر عنه بيانه لانه
ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل ولان الاصل عدمه واعترض
بان كون السلب للقاتل غير مناف لوجوب الخمس فيه فلا يكون تخصيصا ولا يكون بيانا واجيب بان ظاهر
اللفظ يقتضي ان السلب كله للقاتل وانه لا خمس فيه كما هو راي البعض وان المفهوم من اسناد جعل
الغنيمه الى الغانمين ان الباقي بعد اخراج الخمس لهم جميعا لا يختص به احد منهم فجعل السلب للقاتل وحده
مخالف للظاهر وان قلنا انه يخمس على ان تمام ما ذكره المعترض لا يضر لان تاخير البيان الذي كان في الطلوب
هذا في بيان الظاهر كما عرفت ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما فان مقتضى
الايه عموم القطع للسارقين من المكلفين بعموم السرقه للقليل والكثير فجاءت السنه ببيان القدر الذي
يجب فيه القطع وكونه من حرز ومحل القطع وكونه من اليمين خاصه وهذه البيانات انما جاءت بالتدريج
من غير مقارنه اجمالي لانه لم ينقل والاصل عدمه و تاخر ايضا بيان نحو ايتي الصلوة والزكوة في المجمل وان
قوله تعالى اقيموا الصلوة ظاهر في مطلق الدعا ولم يرد به ذلك ولم يقترن به البيان بل اخر بيان افعال الصلوة

واوقاتها الى ان نزل جبريل ثم بين جبريل بعد ذلك للنبي صلى الله عليه واله وسلم ثم بين النبي صلى الله عليه واله وسلم
بعد ذلك لغيره من المكلفين وكذلك الزكوة فان قوله تعالى واتوا الزكوة لا يفهم منه مقدار الواجب
وصفته في النقود والمواشي وغيرهما من اموال الزكوة فبين النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم ذلك شيا فشيا
على التدريج ولانه نزل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده في مكه وقدر الحق مجمل ولم يبين الا حين
وجبت الزكوه وذلك في المدينه وقلنا ان البيان تاخر عن المبين اذ لم ينقل اقترانه به بالمبين والاصل
عدمه بل وقوع انفكاك البيان عن المبين معلوم عند الناظرين في السير المطلعين على موارد الاحكام
روي عن ابن عباس قال ان اوس بن ثابت الانصاري توفي وترك امراه يقال لها ام كجه وثلاث بنات
له منها فقام ابناء عم الميت ووصياه سويد وعرفجه فاخذا ماله ولم يعطيا امراته ولا بناته شيا وكانوا
في الجاهليه لا يورثون النسا ولا الصغير وان كان ذكرا وانما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون
لا نعطي الا من قاتل على ظهور الخيل وذاد عن الحوزه وحاز الغنيمه فجاءت ام كجه الى رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم فقالت يا رسول الله ان اوس بن ثابت مات وترك علي بنات وانا امراته وليس
عندي ما انفق عليهن وقد ترك ابوهن مالا حسنا وهو عند سويد وعرفجه ولم يعطيا بناتي ولا بناته
من المال شيا فدعاهما رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فقالا يا رسول الله ولدها لا يركب فرسا ولا
يحمل كلا ولا ينكا عدوا فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انصرفوا حتى انظر ما يحدث الله لي فيهن
فانصرفوا فانزل الله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الايه فبعث اليهما لا تفرقا من مال
اوس شيا فان الله تعالى قد جعل لهن نصيبا ولم يبين حتى يبين فنزلت يوصيكم الله فاعطى ام كجه
الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم ومن الادله على جواز تراخي البيان قوله تعالى فاذا قراناه
فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه لان ثم للتراخي احتج المانع لتاخير البيان الى وقت الحاجه بانه
يستلزم العبث في المجمل والتلبيس في الظاهر بيان ذلك ان الخطاب بالمجمل من دون بيان خطاب بما لا
يستفاد منه شي اصلا وما هو كذلك ظاهر في كونه عبثا وان الخطاب بالعام مثلا يستفاد منه شموله
فلو اريد به بعض ما شمله دون البعض الاخر من غير بيان للمراد لكان تلبيسا لاعتقاد المخاطب
شموله وهو غير شامل وذلك قبيح لا يجوز واجيب بمنع العبثيه فان الاجمال كثيرا ما يقصد لغرض
صحيح ولذلك وجه المفسرون تقديم الاجمال في قصه ام كجه وتاخير التفصيل بان الفطام
عن المالوف شديد والتدريج في الامور من داب الحكيم وبمنع التلبيس فان العلم بجواز تاخير
التخصيص الى وقت العمل يمنع من الاقدام على اعتقاد استغراق العام عند سماعه بل الشك يمنع
من ذلك فكيف اذا ظن ورود المخصص من بعد لامارة وهي كثرة التخصيصات ولهذا قال بعض
العلما ان وجود عام باق على عمومه عزيز في الاحكام و اختلف القائلون بجواز تاخير البيان الى
وقت الحاجه في جواز تاخير بعض البيانات دون بعض والتعبير عنه بتدريج البيان فمنهم من ذهب
الى المنع من ذلك ذهابا الى ان تخصيص بعض العام يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي بعد
الاخراج واجيب اولا بانه لا ايهام مع نصب ما يدل على جواز التاخير غايته ان يقع مع من لا يلتفت
الى الدليل ولا قبح في ذلك كما لا قبح في الخطابه بما يوجب ظن التعميم ويخرج عنه من لا يستعمل الدليل العقلي

Copyright ... University

مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم وثانيا بان الاقتصار على الخطاب العام
دون ذكر شيء من المخصصات مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص واخراج
بعض ما يتناوله بلفظ لا دلالة له على اثبات غير ذلك البعض ومفهومه ليس بحجة او ليس في الدلالة
كاللفظ او في الا يكون موهما المنع التخصيص ومنهم من ذهب الى انه على تقدير الجواز لتاخير البيان
الى وقت الحاجة يجوز تدريج البيان قيل وهو مذهب المحققين محتجين بانه لو لم يجز لم يقع لكنه
واقع اما الشرطية فظاهر واما الاستثنائية فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين اخرج منه اهل الذمة اولا
ثم العبد ثانيا ثم المراة ثالثا وكذلك اية الميراث اخرج منها القاتل ثم الكافر تدريجا وكذلك اية السرقة
خصصت بنصاب السرقة اولا وبالحرز ثانيا وعدم الشبهة ثالثا الى غير ذلك و اختلفوا ايضا في جواز تاخير
التبليغ الى وقت الحاجة واما القائلون بجواز تاخير البيان فجوزوا الاولى اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تاخير
البيان من المفاسد واما القائلون بالمنع فمختلفون فيه والمختار عند ائمتنا والجمهور جوازه ومعتمدهم
القطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو صرح به لم يمتنع ولعله اوجب عليه لمصلحة في التاخير
استدل المانع بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب ويجب ان يكون قوله بلغ للفور
والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري يقضي به العقل والجواب انا لا نسلم ان امر
بلغ للفور وما ذكرتم من عدم افادة الفائدة ضعيف لحصولها وهي تقوية ما علم بالعقل بالنقل ولو سلم فهو انما
بلغ ما انزل اليك ظاهر في تبليغ لفظ القران لا في كل الاحكام وههنا خلاف في انه هل يشترط ان يكون
البيان اقوى من المبين او مساويا اولا فالجمهور على انه لا يشترط وذهب الكرخي الى وجوب المساواة
واخرون الى اشتراط كونه اقوى وابن الحاجب الى اشتراط كون بيان الظاهر اقوى دون بيان المجمل وكان
ان ينظر في المعنى الذي وقع فيه النزاع وفي كلام ابي الحسين في المعتمد والرازي في المحصول تصريح بمحل
النزاع قال ابو الحسين قال الشيخ ابو الحسن ان المبين اذا كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم
يقبل ولهذا لم يقبل الاوساق مع قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر والصحيح انه يجوز ان يكون
البيان والمبين دليلين معلومين وان يكونا امارتين وان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما
جاز تخصيص القران بخبر الواحد والقياس هذا كلام الامامين وبه يتبين محل النزاع وان نقل
البرماوي من ابن الحاجب حيث جرى في المخصصات على تخصيص الاقوى بالاضعف في غالب المسائل واشتراط
ههنا كون بيان الظاهر اقوى غير مستغرب لانه ان اراد بالقوة القوة في الدلالة من غير نظر الى الطريق
فلا معنى للاشتراط لان الخاص من حيث هو خاص اقوى في الدلالة على محل الخصوص من العام من حيث
هو عام وهكذا الكلام في المقيد والمطلق وان اراد بها القوة في الطريق ناقض كلامه

الباب الخامس

المقصد الرابع

من مقاصد الكتاب في مفهومات الخطاب اي ما يفهمه السامع من
الخطاب سواء كان مفهوما بالمعنى المصطلح او منطوقا وهو قسمان منطوق ومفهوم اما المنطوق
فهو ما افاده اللفظ من احوال مذكور فقوله ما افاده اللفظ تشترك فيه القسمان لان المفهوم مستفاد
من اللفظ قطعا وبيانه بقوله من احوال مذكور لاخراج المفهوم لان افادة اللفظ فيه لاحوال غير مذكور
فيه والمراد بالاحوال الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية والايجاب والسلب والمقدمات العقلية

والعادية وغيرها فان ذكرت الحال في اللفظ كما ذكر صاحبها فيه بان يجيء في الكلام ما يفيد بنفسه
فصريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه دل
على حال مذكور للصلوة والقطع وهو وجوب صلوة الظهر وعلية السرقة للقطع والا يكن الحال
المستفاد من اللفظ مذكورا فيه فغيره اي غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام وهو ينقسم الى دلالة
اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم اولا والاول بحكم الاستقراء قسمان احدهما
ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن
امتي الخطا والنسيان اذ لولا تقدير المؤاخذة ونحوها لكان كذبا لانهما لم يرتفعا واما الصحة العقلية
فنحو واسال القرية اذ لو لم نقدر اهل القرية لم يصح عقلا لان سوال الجماد غير معقول واما الصحة
الشرعية فكقولك اعتق عبدك عني على الف لاستدعائه تقدير التمليك لان عتقه عنه بدون تمليكه
لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل
ذلك المقصود كان اقترانه بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى ايماء ولعله
سياتي في القياس مفصلا ان شاء الله تعالى والثاني وهو الذي لم يكن مقصودا للمتكلم يسمى دلالة اشارة
مثل ما روي تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان مدة الحيض قد
يكون مساوية لمدة الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكنه لزم من حيث انه قصد به
المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة
وهو مدة الحيض اكثر من زمان فعل الصلوة وهو مدة الطهر لذكره ومثل قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلاثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه
ليس مقصودا في الايتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب والمشقة
في الحمل والفصال وفي الثانية مدة اكثر الفصال ولكن لزم منه ذلك كما ترى ومثل قوله تعالى فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
فانه يعلم منه جواز اصباح الصائم جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد ذلك في الاية
ومثل قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فانه يدل على ان الكفار يملكون
اموال المسلمين بالاستيلاء مع انها انما سيقت لبيان استحقاقهم من الغنيمة لان الله تعالى سماهم فقراء مع
اضافة الاموال اليهم والفقير من لا مال له لا من لا يصل اليه المال وان كان ملكا له فلو كانت باقية
على ملكهم لزم المجاز وهو خلاف الاصل لا يقال الاضافة تقتضي الملك فتتعارضان فتبطل الاشارة
لانه يقال قد تقرر عند علماء العربية ان الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة بين المضاف والمضاف اليه
فلا نسلم اقتضاءها الملك وكل واحد من الاحوال التي دل عليها بالاقتضاء او الايماء او الاشارة
حال للمذكور ولكنها غير مذكورة في العبارة وانما هو مدلول عليها بالالتزام فخرجت عن المنطوق الصريح
الى غير الصريح وفارقت المفهوم لانه لا يكون حالا للمذكور وانما يكون حالا لغير المذكور كتحريم الضرب
فان التحريم حال للضرب وهو غير مذكور وانما المذكور التافيف وكعدم وجوب الزكوة في المعلوفة
فانه حال للمعلوفة وهي غير مذكورة وانما المذكور السائمة في نحو في الغنم السائمة زكوة فان ذلك حالا دلتا

Copyright King Saud University

من الا سلمان المواخذه والاهل التملك والعليه ومسا واة مدة الحيض لمده الطهر في بعض النسا واقل مده
الحمل وجواز الاصباح جنبا وملك الكفار لما استولوا عليه من اموال المسلمين احوال غير من كون المذكور
هي الخطا والنسيان والقريه والعبد والمعلول وبعض النسا والحمل والصايم والفقرا المهاجرون ولا اشتباه
بين غير الصريح من المنطوق وبين المفهوم كما توهم وقوله **وايضا** اشارة الى ان المنطوق نفسيما اخر وهو
ان المنطوق **ان افاد معنى لا يحتمل غيره فنص** هذا معناه الاصطلاحي فهو مقابل الظاهر وقد يطلق ويراد به
الاجماع والقياس فهو الدليل من الكتاب والسنه سوى كان ظاهرا او نصا بالمعنى الاول ومنه ما ياتي في
القياس من اشتراط الا يكون حكم الفرع منصوصا وتقسيم مسالك العله الى الاجماع والنص والاستنباط
وقد يطلق في كتب الفروع على ما يقابل التخريج فيراد به قول صاحب المذهب اعم من ان يكون نصا لا احتمال فيه
وان يكون ظاهرا واما في اللغه فهو الرفع ومنه نص الحديث اذا رفعه الى قايله **وان احتمل** غيره
فاما ان يتساويا في استفادتهما من اللفظ اولا **فان تساويا فمجمل** وقد تقدم **والا** يتساويا في الاستفادة
واحد المعنيين راجح والاخر مرجوح **فان حمل اللفظ على المعنى المرجوح بما يصيره** من القراين العقليه
والنقليه **راجحا** عند الناظر سوى كانت مرجحة له في نفس الامر كما في التاويل الصحيح او غير مرجحة كما في الفاسد
فماول اي فهذا القسم يسمى ماولا في الاصطلاح واما في اللغه فهو اسم مفعول من المزيد فيه واصله الثلاثي
رجع **والا** يحمل على المرجوح **فظاهر** فالظاهر في الاصطلاح هو اللفظ السابق الى الفهم منه معنى
راجح مع احتماله لمعنى مرجوح لم يحمل عليه وهو في اللغه بمعنى الواضح يقال ظهر الشي ظهورا اذا وضح بعد
خفائه ومنه قيل ظهر لي راي اذا علمت ما لم يكن علمته وظهر الحمل اذا تبين ويقال ظهرت عليه اي اطلعت
على الحائط علوته ومنه ظهر على عدوه اذا غلبه ثم ان دلالة الظاهر بالمعنى المصطلح قد يكون بالوضع
الاصلي كالاسد للحيوان المفترس وقد يكون بعرف الاستعمال كالغايط للخارج المستقذر اذا غلب
فيه بعد ان كان في الاصل للمكان المطمين وقد يكون بعرف الشرع كالصلوة لذات الاذكار والاركان
بعد ان كان في الاصل للدعا نعم الكلام فيما اذا اقترن اللفظ بقرينة يكون بها اظهر في المعنى المجازي منه
في المعنى الحقيقي فكلام الامدي وغيره مصرح بانه من قسم الماول لا من قسم الظاهر وهذا هو الظاهر
من عبارة هذا الكتاب وكلام ابن الحاجب في مختصره محتمل وجعل سعد الدين التفتازاني دخول
المجاز في قسم الظاهر اقرب الاحتمالين من كلامه **والماول** اقسام فمنها قسم **قريب** تاويله **يكفيه** في الرجحان
ادنى مرجح ومنها قسم **بعيد يحتاج** في قربه وقبوله الى المرجح **الاقوى** ومنها قسم متوسط بينهما يحتاج
الى المرجح المتوسط بين المرجحين **و**منها قسم **متعذر** لا يحتمله اللفظ **فيرد** ويحكم ببطلانه ولا يجوز
قبوله **وامثلتها** اي هذه الاقسام الاربعة **في المطولات** من كتب الاصول وقد عد من القريب تاويل
الايات والاحاديث التي يخالف ظاهرها التنزيه ويوهم التشبيه فان الدليل العقلي والشرعي دال
على عدم اراده ظاهرها بل باتفاق السلف والخلف على منع حملها على الظاهر وهو في ادلة الاحكام الفرعيه
كثير جدا كتاويل لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك بامر الايجاب لان مطلق الامر قد ورد في
مواضع كثيرة اكثر من ان تحصى ... هذا عند من يقول بان الامر حقيقة في الندب او للقدر المشترك بينهما واما عند
من يقول بانه للوجوب فيكون التاويل القريب في قوله لامرتهم كما حيث حمل على امر الندب وهو خلاف الظاهر

بدليل لامرتهم بالسواك ومنه تخصيص انما الربا في النسيه بمفهوم الحنفي لحديث عبادة بن الصامت
الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سوا
بسوا يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شيتم اذا كان يدا بيد رواه احمد ومسلم والبخاري
وابو داود وابن ماجه وعد من البعيد تاويل اصحابنا والحنفيه حديث ان غيلان اسلم وتحته عشر
نسوة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق سايرهن رواه الشافعي عن الثقة
عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابيه وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق معمر قال البزار
جوده معمر بالبصرة وافسده باليمن فارسله وقال الترمذي قال البخاري هذا الحديث غير محفوظ
والمحفوظ ما رواه شعيب عن الزهري قال حدثت عن محمد بن سويد الثقفي ان غيلان اسلم الحديث
واما حديث الزهري عن سالم عن ابيه فانما هو ان رجلا من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر لتراجعن نساءك
او لارجمنك وحكم مسلم على معمر بالوهم فيه وقال ابن عبد البر طرقه كلها معلولة بان المراد بالاربع الاوايل
ان وجهن مرتبا او بان المراد بالامساك ابتداء النكاح ان جمعهن عقد ووجه بعده ان غيلان
كان متجدد الاسلام لا يعرف شيا من الاحكام فخطاب مثله بغير ظاهره هذا بعيد مع انه لم يثقل
تجديد لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ومثله تاويل قوله صلى الله عليه وسلم
لفيروز الديلمي وقد اسلم عن اختين اختر ايتهما شيت عند الترمذي وطلق ايتهما شيت عند ابي داود
في اسناده ابو وهب الجيشاني قال البخاري في اسناده نظر بمثل ما تقدم مع زيادة الدلالة على
ان الترتيب غير معتبر بقوله ايتهما شيت قلنا لم يثبت اصحابنا والحنفيه الحكم بهذا الحمل وانما هم ادلة
مشهورة في الفروع وهذا ان الحديثان صحيحان من اصلهما كما اشرنا اليه فتاويلهما انما هو لموافقة الادلة
الدالة على بطلان تلك العقود المانعة من استباحة الفروج الا بعقد شرعي فيحتمل هذا التاويل وربما
يقال لا بعد في ان يراد بالاربع الاوايل ووقع الاطلاق الكائن علي ما علم من ضرورة الدين من
بطلان نكاح الخامسة فصاعدا خصوصا مع ما روي ان اسلامه كان بعد غزوة الطايف فانه
حين تقررت قواعد الاسلام وهكذا الكلام في خبر فيروز واما التاويل بابتداء النكاح فلا شك
في بعده كما ان جمع نسا كثيرين في عقد واحد بعيد في العادة واما العموم المستفاد من اينهما
شيت فظاهره عدم التعرض لاعتبار الترتيب لا التعرض لعدم اعتباره ولما ذكرناه عد بعض اصحابنا تاويل
هذين الحديثين من المتوسط بين القريب والبعيد وعد من البعيد ايضا تاويل اصحابنا والحنفيه
حديث من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له رواه الاربعة وهذا لفظ ابي داود والترمذي
والنسائي وفي رواية لمن لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له قال ابن حجر اختلف الايمة في رفعه ووقفه
فقال ابن ابي حاتم عن ابيه لا ادري ايهما اصح لكن الوقف اشبه وقال ابو داود لا يصح رفعه وقال
الترمذي الموقوف اصح ونقل في العلل عن البخاري انه قال هو خطا وهو حديث فيه اضطراب والصحيح
عن ابن عمر موقوف وقال النسائي الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه وقال احمد ما له عندي
ذلك الاسناد وقال الحاكم في الاربعين صحيح على شرط الشيخين وفي المستدرك صحيح على شرط
البخاري وقال البيهقي رواته ثقات الا انه روي موقوفا وقال الخطابي اسنده عبد الله بن ابي بكر

Copy... University

والزيادة من الثقة مقبولة بتخصيصه بالقضا والنذر المطلق والكفارات دون صوم شهر رمضان والنذر المعين فيصح بنية من النهار مع ان ظاهر العموم يحمل صيام و وجه بعده الحمل على النادر حتى صار كاللغز قلنا كالا بعد في تاويله باخراج صوم شهر رمضان والنذر المعين بالادلة الدالة على صحة صيامهما بنية من النهار جمعا بين الادلة قالوا فليحمل على اقرب تاويل كنفي الفضيلة قلنا في ذلك التاويل الغا الحديث وهي نفي ذات الصوم الشرعي والعموم في بعض الاصناف وما ذكرتموه من التاويل الغا العموم فقط دون حقيقة النفي فكان ذلك اقرب المجازين مع ان التخصيص اغلب فكان الحمل عليه اولى وعد من البعيد ايضا تاويل الحنفية لحديث عائشة ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل هكذا في رواية ابي داود الطيالسي وفي رواية الشافعي واحمد وابي داود والترمذي وابن ماجه فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وكلهم من طريق ابن جريج عن سليمن بن موسى عن الزهري عن عروة عنها وقد تكلم فيه من جهة ان ابن جريج قال ثم لقيت الزهري فسالته عنه فانكره وقد اعل هذه الحكاية عن ابن جريج واجيب عنها على تقدير صحتها بانه لا يلزم من نسيان الزهري له ان يكون سليمن بن موسى وهم فيه بانه لا يخلو اما ان يكون المراد بايما امراة الصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة ويكون المراد الاول اليه لعدم الكفاءة او الغبن الفاحش في المهر في الحراير المكلفات لان النكاح للرقيقة موقوف على اجازة المولى ولغير المكلفة على اجازة الولي لكونه مترددا بين النفع والضرر كالبيع والمكلفة مالكة بضعها فكان كبيع سلعتها واعتراض الولي لدفع نقيصة نقصان الكفاءة او المهر فان الشهوة مع قصور النظر الحديث ولا يهن شريعات الاغترار سيئات الاختيار بطنتهم بخلاف السلعة ووجه بعده ابطال التعميم المستفاد من مقام تمهيد قاعدة هي منع المراة من نهوضها بنفسها عما لا يليق بمحاسن العادات مع التصريح باداة المؤكدة ثم التكرير الدافع لاحتمال السهو والتجوز والحمل على الصورة النادرة المشتبهة لقول السيد لعبده ايما امراة لقيتها فانكحها ثم يقول اردت المكاتبة ان رضي مولاها ولكن ان يجاب بان هذا التاويل لم يبطل التعميم لان عقد غير المكلفة والرقيقة عندهم موقوف على اجازة الاوليا والموالي كعقد الحرة المكلفة فتوجه التاويل الى قوله فنكاحها باطل باطل باطل بالاول الى البطلان اما مطلقا او في بعض الاحوال كما بيناه ولا بعد فيه والتعبير عنه بالبطلان وتكريره للتحضيض على اجتناب ما لا يترتب عليه الثمرة في اغلب الاحوال مع ما يؤدي اليه غالبا من الخصومات على انه لو بغير اذن وليها نفهم صحة عقدها مع الاذن اما للعمل بالمفهوم واما لكونه ساكتا عنه مع الاذن فيصح بحكم الاصل فيكون اذنه اللاحق كاذنه السابق فيقرب التاويل ولو سلم بعد تاويله بالاول قلنا قول بالاضمار اي باطل عند اعتراض الولي او عند التغيبه فقد روي عن ابي حنيفة الله لا وعد من البعيد ايضا تاويل اصحابه لحديث الحسن عن سمرة مرفوعا من ملك ذا رحم محرم فهو حر رواه احمد والاربعة قال ابو داود والترمذي لم يروه الا حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن مرسلا ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن الثوري عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بعض الحفاظ وهم فيه ضمرة والمحفوظ بهذا الاسناد نهى عن بيع الولاء وعن هبته ورجحه الحاكم هنا بانه روي من طريق ضمرة الحديثان بالاسناد الواحد

وصححه ابن حزم وعبد الحق وابن القطان وقال الترمذي العمل عليه عند اهل العلم بالتخصيص لعمومه بالاصول والفروع للقاعدة المقررة وهي انه لا عتق من دون اعتاق وخولفت هذه القاعدة في الاصول لحديث مسلم لا يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بالشراء بغير حاجة الى صيغة الاعتاق وفي الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون دل بذلك على ان العبودية منافية للولدية ولا يصح ان يكون الولد عبدا ووجه بعده ظهوره في كل ذي رحم محرم مع الايما الى وجه علة العتق الموجود في الابا والابنا وغيرهم فحمله مع ذلك على صورة نادرة مراعاة لقاعدة لا يوافقون عليها في غاية البعد واما المتعذر فموجود في تاويلات اصحاب البدع اتباع الاهوى كتاويل الباطنية ونهى عن الفحشا والمنكر والبغي بابي بكر وعمر وعثمن وتاويل الخوارج الحيران في قوله تعالى كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى بعلي بن ابي طالب عليه السلام وان المراد بالاصحاب هم لا غيرهم وتاويل المتصوفة للبيت في قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين بالقلب وبكة بالصدر فجعلوه بيت الله فكان مباركا على الانسان وهدى يهتدى به فان النور الالهي اذا وقع في القلب انفسح له واتسع فلا يسمع ويبصر ويعقل وينطق ويبطش ويمشي ويتحرك ويسكن الا به وجعلوا مقام ابرهيم عبارة عن الخلة التي توصل الخليل الى خليله فمن وصل الى ذلك المقام امن من نار القطيعة وعذاب الحجاب وهذا طرف من تاويلهم الباطل وقد تاولوا القران من اوله الى اخره على هذا الاسلوب وزعموا انه المراد وعطلوا عن الشرايع والاحكام **ومنهم من خصه بالصريح** يعني ان من العلما كالغزالي والبيضاوي وغيرهما من خص المنطوق بالصريح المتقدم ذكره **فهو ما افاده اللفظ مما وضع له** وضعا شخصيا او نوعيا فيدخل الحقايق والمجازات سوا كانت شرعية او عرفية او لغوية ويخرج عنه دلالة الاقتضا والتنبيه والاشارة لعدم الوضع فيها وقد وقع بين الاصفهاني والقونوي مباحثة طويلة في الترجيح بين القولين عند شرحهما الاصفهاني قول ابن الحاجب ومواقفيه وانتصر له ورجحه الشرماوي وعليه المتاخرون من اصحابنا وغيرهم **والمفهوم بخلافه** يعني بخلاف المنطوق على الرايين فهو على الاول ما افاده اللفظ من احوال لامر غير مذكور وعلى الثاني ما افاده اللفظ مما لم يوضع له سوا كان حالا لمذكور او لغير مذكور فيكون دلالة الاقتضا والايما والاشارة داخلة في المفهوم وهذا مذهب الغزالي والبيضاوي وغيرهما والامدي جعل ذلك واسطة بين المنطوق والمفهوم **وعلى الثاني** من معنيي المفهوم **يلزم عن مفرد عقلا او شرعا** يعني ان المفهوم بالمعنى الثاني قد يكون لازما للمفرد والمقتضي للزومه اما العقل **مثل ارم** فانه امر يستلزم من جهة العقل الامر بتحصيل القوس والسهم لاستحالة الرمي من دونهما واما الشرع **مثل اعتق عبدك عني** فانه يستلزم من جهة الشرع تمليكه لان عتقه عنه بدون تمليكه اياه لا يصح شرعا **و يلزم عليهما** يعني على المعنيين جميعا **عن مركب** اما مفهوم **موافق** يعني ان حكم غير المذكور يكون موافقا لحكم المذكور نفيا واثباتا **كفحوى الخطاب** وهو ما كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور كالجزا باكثر من مثقال الذرة فانه اشد مناسبة من الجزا بمثقالها المذكور في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة

Copyright … University

حرايره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكالضرب فانه اشد مناسبة للتحريم من التافيف المذكور في قوله تعالى
ولا تقل لهما اف وما دون القنطار اشد مناسبة للتادية من القنطار المذكور في قوله تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وما فوق الدينار اشد مناسبة لعدم التادية من الدينار المذكور في
قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك **ولحنه** اى لحن الخطاب وهو ما كان حكم غير المذكور
مساويا لحكم المذكور كتحريم احراق مال اليتيم فانه مساو لتحريم الاكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما لاستوائهما في الاتلاف والفحوى واللحن معناهما في اللغة معنى
الخطاب قال الجوهري فحوى القول معناه ولحنه وقال في قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اى في فحواه
ومعناه والمراد به المعنى الخفي كما قال ابو زيد تقول لحنت له بالفتح الحن لحنا اذا قلت له قولا يفهمه
عنك ويخفى على غيره ويقال عرفت ذلك في فحوى كلامه بمد ويقصر ويقال الخا كلامه الى كذا انحى
فحوى اذا ذهب به اليه وما ذكر من تسمية الاولى بفحوى الخطاب والمساوي بلحن الخطاب مذهب كثير
من العلما وكثير منهم يسمون كل واحد من القسمين بكل واحد من الاسمين ومنهم من يسمي الاولى بهما
دون المساوي وهو القائل بان المساوي ليس من مفهوم الموافقة وهذا خلاف في الاصطلاح ولا
مشاحة فيه ولما لم يمكن معرفة كون الحكم في المسكوت عنه اشد مناسبة منه في المذكور او مساويا
الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعدم تضييع الاحسان
والاساءة في الجزاء في المثقال والامانة في اداء القنطار وعدمها في عدم اداء الدينار والاتلاف في تحريم اكل
مال اليتيم اختلف في وجه الدلالة على الحكم في المسكوت عنه فقيل ان ذلك من جهة القياس
لتوقفه على معرفة الجامع كما بيناه وهو المسمى بالقياس الجلي كما يجي ان شا الله تعالى واختاره صاحب
الفصول من اصحابنا وعزاه الى الجمهور وسوا فيه الاولى والمساوي فلا يكون من باب المفهوم
وقيل انه من باب المفهوم لا من باب القياس وهذا هو المشهور ونقله الرافعي وغيره عن الاكثرين
وقيل ان الاولى من باب المفهوم والمساوي من القياس وهو مذهب ابن الحاجب ومن وافقه
والاظهر ان مستند الحكم في المسكوت هو فحوى الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية للقطع
بان العرب انما يريدون بمثل هذه العبارات المبالغة في التاكيد للحكم في موضع السكوت حتى كانها
موضوعة بالوضع النوعي للمبالغة المذكورة ولذلك كانت افصح من التصريح بحكم غير المذكور الا
ترى انهم اذا قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين سابقا على الاخر قالوا هذا لا يلحق غبار
ذلك وانه ابلغ من قولهم ذاك سابق على هذا وهكذا اذا قال قائل لا تعطه مثقال ذرة كان ابلغ
في فهم المنع مما فوق المثقال من التصريح به قطعا وليس ذلك من القياس الذي جعله الشارع
حجة لانه يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي وهذا
ظاهر في الاولى واما المساوي فيحتمل الامرين ويمكن ترجيح المفهوم بان قوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين معلوم انه لا يراد منه خصوص وجوب ثبات العشرين للمائتين بل المراد
منه تعميم وجوب ثبات الواحد للعشرة سواء كان في هذا العدد او اقل او اكثر وانه يفارق بحكم
القائل حرمت الخمر لاسكارها وقد اختلف في هذا الخلاف فقال الجويني في البرهان انه لفظي وقال

انه معنوي لان من فوائده انا اذا قلنا ليس قياسا جاز النسخ به والا فلا وعند ما نفى النسخ به
على الاطلاق **و** مفهوم الموافقة قد **يكون قطعيا** وهو اذا كان التعليل بالمعنى وقطعيا كالامثلة
المذكورة **وقد يكون ظنيا** اذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعي رضي الله عنه اذا كان قتل
الخطا يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كانت اليمين المعقودة توجب الكفارة فالغموس اولى وانما
كان ظنيا لتجويز الا يكون المعنى في قتل الخطا واليمين غير الغموس الزجر الذي هو اشد مناسبة
العمد والغموس بل التدارك والتلافي والكفارة انما هي كفارة لتغطيتها للكفر وشرع العمد
والغموس عظيمان لا ترتفعان بثواب الكفارة **و** اما مفهوم **مخالف** وهو ان يكون المسكوت
عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا **ويسمى دليل الخطاب** اما لان دلالته من جنس دلالات
الخطاب او لان الخطاب دال عليه او لمخالفته منظوم اللفظ **ويسمى مفهوم المخالفة** وهو ظاهر
الوجه **ومنه مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد** اما مفهوم الصفة والمراد بها لفظ مقيد
لاخر غير منفصل عنه ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا عدد لا النعت فقط فيدخل فيها العلة
والظرف والحال كقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في كل ابل سائمة من كل اربعين ابنة لبون وفي
كتاب ابي بكر لانس بن مالك حين وجهه الى البحرين حكاية عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين ففيها شاة والسائمة صفة يدل على نفي الزكوة في
المعلوفة واما مفهوم الشرط والمراد به ما علق من الحكم على شي باداة شرط كان او اذا او
نحوهما وهو المسمى بالشرط اللغوي وليس المراد الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع الاتي
بيانها في خطاب الوضع كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل بمفهومه على
انهن ان لم يكن اولات حمل لم يجب الانفاق عليهن ولهذا ذهب الشافعي الى ان المبتوتة لا نفقة
لها ان لم تكن حاملا واما اصحابنا والحنفية فيقولون ان فائدة الشرط ان مدة الحمل ربما تطول
فيظن ظان ان النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك الوهم ومن شرط العمل
بمفهوم المخالفة الا يظهر له فائدة سوى التخصيص واما مفهوم الغاية وهو ما يفهم من تقييد
الحكم باداة غاية كالى وحتى كقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يفهم منه
اذا نكحت زوجا اخر حلت له بشرطه واما مفهوم العدد والمراد به ما يستفاد من تعليق الحكم
بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اى لا اكثر من ذلك وكقوله صلى الله عليه واله وسلم
في اربعين شاة شاة اى لا في اقل من ذلك وانما يعمل بمفهوم المخالفة عند معتبره **حيث لا فائدة**
للتقييد بشي من الصفة والشرط والغاية والعدد وغيرها **سوى التخصيص** للمذكور بالحكم
اما اذا ظهرت له فائدة غير التخصيص للمنطوق بالحكم ونفي الحكم عما عداه تطرق الاحتمال الى المفهوم
فيصير الكلام مجملا فيه فلا يقتضي فيه موافقة ولا مخالفة مثل ان يكون المسكوت عنه اولى
بالحكم من المنطوق او مساويا له فيه فانه قد يستغنى بظهور الاولوية او المساواة عن
ذكره كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لان تحريم قتل الاولاد حال امان الفقر
اولى منه حال خوفه ومثل ان يكون المذكور غالبا في العادة فيذكر لذلك لا للتخصيص نحو قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم فلما كان الغالب كون الربائب في الحجور وانه من ثم نص عليه هذا

Copyright ... University

الوصف بالذكر لغلبه حصوله في الذهن لا للتقييد ومثل ان يكون المذكور موافقا للواقع فلا يوجد للوصف مفهوم مثل قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه لا يتاتى الا مع اراده التحصن فان الامه المطيعه المواتيه للبغا لا يسمى مكرها ولا امرها اكراها وقد روي ان هذه الايه نزلت في معاذه ومسيكه جاريتي عبد الله بن ابي كانتا مسلمتين وكان يكرههما على البغا ويضربهما فاخذها منهما فقيل يجوز ان يكون كارههم للامرين التحصن والبغا قلنا ذاك امر نادر بعيد الوقوع فاشبه المحال ومثل ان يكون جوابا لسوال سايل عن المذكور او في حادثه خاصه بالمذكور مثل ان يسال هل في الغنم السايمه زكوه فيصلح الغنم السايمه زكوه او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السايمه دون المعلوفه والاطلاع على ذلك من فوايد معرفه اسباب النزول وسيره الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومثل ان يكون الحكم في المسكوت معلوما للمخاطب وفي المذكور مجهولا كما لو جهل الصلوه المسنونه وعرفها كذا وكذا او لعله تعالى بمفهومه ان المفروضه ليست كذلك لان ذلك معلوم ومثل ان يكون ذكر العبيد لكونه معهودا فيكون بمنزله اللقب الذي يحتاج اليه في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ومثل ان يقصد بذكره زياده الامتنان على المسكوت كقوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا فلا يوخذ منه منع القديد ومثل ان يخرج مخرج التفخيم والتاكيد كحديث لا يحل لامراه تومن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت الحديث فلا يوخذ منه الحل لمن لا يومن بالله واليوم الاخر وقد ذكر صورا غير ذلك لا حاجه الى التطويل بها بعد تقرير الضابط ومنها مجي الصفه للتوضيح فان جات محتمله للتخصيص والتوضيح جا الاجمال في المفهوم كما في قوله عليه الصلوه والسلام لما استعار من صفوان بن اميه ادرعا فقال اغصبا يا محمد بل عاريه مضمونه تحتمل الا يضاح ان العاريه شانها ذلك فيكون حكما للعاريه مطلقا كما ذهب اليه الشافعيه وتحتمل التخصيص اي مشروطا فيها الضمان فلا تكون العاريه مضمونه حتى يشترط فيها ذلك كما ذهب اليه اصحابنا والحنفيه ومنها وهو من الفوايد المختصه بالعدد ان يقصد به التكثير كالالف والسبعين ونحوهما مما يستعمل في لغه العرب للمبالغه ولهذا قالوا ان قولهم اسما العدد نصوص مخصوص بما اذا لم تقم قرينه على اراده المبالغه نحو جيتك الف مره فلم اجدك وبه يعلم ضعف الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مره فلن يغفر الله لهم سازيد على السبعين لانه محمول على انه عليه الصلوه والسلام اراد اظهار الرحمه والرافه بامته والدعا لهم الى يرحم بعضهم لبعض لا انه فهم منه مخالفه الزائد للمذكور كيف وقد قال علي بعض السلام وارد فيه بقوله ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله فليس المقصود بهذا العدد تحديد المنع وانما هو كقول القايل لمن يساله حاجه لو سالتنيها سبعين مره لم اقضها ولهذا اتى بالعله التي لاجلها لا ينفعهم استغفار الرسول وهي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قايم مع الزياده على السبعين وقد جاء في الروايه ما يدل على انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فهم هذا المعنى فانه عند البخاري في باب الخيار بلفظ لو اعلم اني ان زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها واعلم ان مفهوم المخالفه مختلف فيه على اقوال كثيره فاما مفهوم الصفه فهو حجه معمول بها عند اكثر اصحابنا والشافعي ومالك واحمد وابو عبيده معمر بن المثنى حكاه عنه القاضي ابو بكر الباقلاني في التقريب والجويني وغيرهما وابو عبيد القاسم بن سلام رواه عنه الامدي وابن الحاجب وابن السمعاني وهو مروي عن الجويني والمزني والاصطخري والمروزي وابن خيران وابي ثور والصيرفي والاشعري واحتج اصحابنا بمفهوم قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا الخ اسلو ما قبلنا

النص على الاجزا على الخاطي قال الامير الحسين ولا اعلم قايلا من اهلنا بخلافه يدل على ان مفهوم الصفه معمول به عندهم اذ لم يفرق بين الحال وغيرها من انواع الصفه في هذا الباب احد من العلما ولهذا قال الفقيه في الثمرات ان سبيل هذا سبيل قوله عليه الصلوه والسلام في سايمه الغنم زكوه ولا يقال النص انما نفى وجوب الجزا على الخاطي رجوعا الى الاصل لانه يضمحل بالقياس على ساير محظورات الاحرام وضمان الاموال فلولا العمل بالمفهوم لوجب القول بالوجوب عملا بالقياس وهي حجه بعض اصحابنا كالامامين يحيى بن حمزه واحمد بن يحيى عليهما السلام والحنفيه وبعض من الشافعيه والمالكيه واختاره الغزالي والامدي واختلف كلام الرازي فاختار في المعالم الاول وفي المحصول والمنتخب الثاني ومنهم من قال بمفهوم الوصف المناسب مثل اكرم الرجل الطويل الابيض دون غيره لان الاعتنا بتتابع الاوصاف يفيد تاكيد ان الحكم فيما عداها بخلافه ويضعف احتمال افادتها لغير ذلك وروي عن ابي عبد الله البصري انه حجه في ثلاث صور احدها ان يكون الخطاب ورد للبيان نحو في سايمه الغنم زكوه المبين لاية الزكوه ثانيها ان يكون لا بتدا التعليم كحديث اذا اختلف المتبايعان والسلعه قايمه تحالفا فمفهومه عدم التحالف مع عدم قيام السلعه ثالثها ان يكون ما عدا الصفه داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين لان المفهوم وهو الشاهد الواحد داخل تحت لفظ الشاهدين فلو لم يكن الحكم في الواحد مخالفا لما كان لذكر الاثنين فايده وللمنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلام تفصيل اخر يقرب من هذا وقال الكرخي انه حجه فيما اذا كان الوصف مناسبا نحو في الغنم السايمه زكوه لما في حذف مونه السوم من المناسبه للمواساه بالزكوه بخلاف نحو في الغنم العفر الزكوه لكونها حسنه في معنى اللقب وهذه الاقوال مبنيه على ظهور انتفا ما عدا التخصيص من فوايد التقييد بالصفه فيما ذكره وظهوره فيها لا على ظهوره في غيرها واعلم ان هذا الخلاف في الصفه مشروط فيه عند البعض ان يكون هناك اسم يجري عليه الصفه متقدم او متاخر اما لو ذكر الاسم المشتق وحده نحو في السايمه الزكوه فلا مفهوم له لاختلال الكلام بدونه كاللقب والاكثرون لا يشترطون ذلك لدلالته على السوم الزايد على الذات بخلاف اللقب وعند اخرين ان يكون الصفه مناسبا ولو اما اذا كانت ملازمه للجنس كالطعم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام فهو قريب من التخصيص بالاسم والاكثرون على خلاف ذلك ويقتصرون على الضابط المذكور واما مفهوم الشرط فقال به القايلون بمفهوم الصفه وبعض المانعين له كالمنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلام وحكاه عن شيخه وكالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري والفقيه يحيى بن حسن القرشي والجويني والامام الرازي وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم وقال به الامام المهدي احمد بن يحيى بعد البحث عن ادله الخلاف لاجله لجواز ان يكون لهذا الشرط شرط اخر يخلفه فيكون موافقا واختار السيد ابو طالب في المجزي وابنا الامام يحيى بن حمزه والقاضيان عبد الجبار والباقلاني وابو علي وابو هاشم والغزالي والامدي تعلق المنع فيه كمفهوم الصفه وهو روايه عن ابي عبد الله البصري وقد روي عنه القول به واما مفهوم الغايه فقال به القايلون بمفهوم الشرط وبعض المانعين له كالسيد ابي طالب والامامين والقاضيين والغزالي والشيخ الحسن وحفيده وحكاه الامام المهدي والسيد ابراهيم والشيخ الحسن

Copyright ... University

والقاضي عبد الله الدواري عن الجمهور وقد ذهب بعض العلماء الى ان دلالتها على اسقاط الحكم عما
عما بعدها من قبيل المنطوق وحكي عن ابي رشيد المنع وفاقا للحنفية كما تقدم واما مفهوم العدد
فقال القاضي عبد الله الدواري لا اعلم خلافا في مفهومه الا مع من نفى المفهوم جملة وهو قول ابي
محمد اقوى من مفهوم الغاية وهذا انه عجيب فانه حكي من مذهب صاحب الجوهرة ما يدل على
ان مفهوم الغاية اقوى من مفهوم العدد لانه نعمل بمفهوم الغاية مطلقا ونعمل بمفهوم العدد اذا كان
بيانا للمجمل كالصفة والشرط وما عداه موضع اجتهاد ثم ان الامام الرازي والعلامة القرشي وغيرهما
عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد والقاضي البيضاوي عمل بمفهوم الصفة دون ... ولذلك
جعل القاضي عبد الوهاب ابن السبكي الصفة سواء كانت مناسبة او غير مناسبة اقوى من العدد
واما النواوي فقال ان مفهوم العدد باطل عند الاصوليين والذي يترجح ان مفهوم العدد في رتبة
مفهوم الصفة وهو اي المفهوم المذكور الذي هو مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد
المختار انه معمول به بالشرط المذكور والا تثبت فائدة الذكر ولما قال به ائمة اللغة فها انا نحتج
على وجوب العمل بهذه المفاهيم الاربعة بحجة تقريرها الاولى ان يقال لو لم يدل تخصيص محل النطق
بالذكر على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة والتالي باطل فكذا المقدم اما الشرطية فلان المفروض
عدم فائدة غير التخصيص واما الاستثنائية فلانه لا يستقيم ان يثبت تخصيص من احاد البلغاء لغير
فائدة فكلام الله ورسوله اجدر واعترض بان حاصل ما ذكرتم اثبات لوضع التخصيص لنفي الحكم
عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لان الوضع انما يثبت بالنقل واجيب بانا لا نسلم ان دلالة
التخصيص على مخالفة المسكوت للمذكور بالوضع لم لا يكون بالعقل كما قال به البعض او بان العرف
العام يقصد اليه ونفهمه كما ذهب اليه الرازي في المعالم سلمناه فلا نسلم انه اثبات الوضع
بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لا فائدة للفظ سواه تعينت لان تكون
مرادة وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية فكان اثباته بالاستقراء لا بالفائدة
وانه يفيد الظهور فيه فليكتف به سلمناه لكن لا نسلم بطلانه لانا اثبتنا جميعا دلالة التنبيه تفاديا
عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع فاثبات دلالة المفهوم حذرا عن لزوم الغاء فائدة الذكر اولى
اذ لا يشك احد في ان البعد اخف محذورا من عدم الفائدة وهذا الجواب الاخير مناسب من يجعل
دلالته من جهة الشرع لا غير اعترض ثانيا بالنقض الاجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون
مفهوم اللقب كذلك اذ يجري فيه مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا والملازم
ان نعتبر والاتفاق سنا وسلم على انه غير معتبر واجيب بان اللقب لو اسقط لاختل الكلام
فذكره لنفي الاختلال وهو اعظم فائدة فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا اما اثبت
دلالته على المفهوم اعترض ثالثا بمنع الملازمة يعني لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة له لان
فائدته اما تقوية دلالته على المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال والغنم
زكوة جاز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصا فلما ذكر السائمة زال الوهم واما ثواب الاجتهاد
بالقياس وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع فلا تخلو صورة عن فائدة مما ذكرناه وا

بان الخلو عن الفائدة محقق في بعض الصور فانكاره مكابرة وما ذكرتموه من الفائدة وكذا غيرها ليس
بلازم فضلا عن عدم الفائدة بحكم الاصل بل عدم ظهورها بحكم الوجدان وهو كاف في المطلوب لان
شرط المفهوم ان لا تظهر غيره من الفوائد لا عدم غيره في نفس الامر بل ان العموم والقياس انما يكونان على
تقدير الاولوية او المساواة وقد شرط عدمهما وتقرير الثانية ان يقال لو لم يكن التعليق بالصفة دالا
لغة على نفي الحكم فيما عداها لما فهم منه اهل اللغة ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله اما الاولى فظاهرة
لاستحالة فهم اللغوي من اللفظ ما لا دلالة له عليه واما الثانية فلان ابا عبيدة معمر بن المثنى وابا عبيد
القسم بن سلام وهما من ائمة اللغة والاول شيخ الثاني فهما ذلك وقالا في قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم
من حديث وبر بن ابي دليلة عن محمد بن ميمون عن ابن مسيكة ومنهم من يقول محمد بن عبد الله بن ميمون
عن عمرو بن الشريد عن ابيه وهذا اسناد جيد انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وقالا
في قوله صلى الله عليه واله وسلم لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلئ شعرا رواه مسلم عن سعد بن ابي وقاص
والبخاري عن ابن عمر وابو داود باسناد على شرطهما عن ابي هريرة لما قيل ان المراد بالشعر هنا الهجاء مطلقا
او هجاء الرسول خاصة لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فجعلا الامتلاء
من الشعر في قوة الشعر الكثير ففهما منه ان غير الكثير ليس كذلك فالزما من تقدير الصفة المفهوم فكيف
لا يصح بها قال ابو علي الجلولي بلغني عن ابي عبيد انه قال وجهه ان يمتلئ قلبه حتى يشغله عن القران
وذكر الله فاذا كان القران وذكر الله الغالب فليس جوف هذا عندنا مملوا من الشعر بل جاء في الصحيحين
عن ابن مسعود وهو من اهل اللسان انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم من مات يشرك
بالله شيا دخل النار وقلت من مات لا يشرك بالله شيا دخل الجنة قالوا وهذا مصير منه الى القول
بالمفهوم لان الجملة حالية وقد عرفت انها من باب الصفة هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة والجميع
عالمون باللغة فالظاهر فهمهم ذلك لغة فثبت ظهور افادتها لغة وهو المطلوب واعترض اولا
ان ابا عبيدة وابا عبيد والشافعي فهموا ذلك لغة لجواز ان يبنوا على اجتهادهم وهو الاستدلال
والنظر في المباحث العقلية واجيب بان هذا التجويز قائم في اكثر اللغة لانها انما ثبتت بقول
الائمة انما يكون قادحا لو كان المدعى القطع بمفهوم الصفة لكن المدعى هو الظن والتجويز لا يقدح
فيه والا لزم ان لا يثبت شيء مما نقله الائمة من اللغات لقيام هذا التجويز فيه اعترض ثانيا بالمعارضة
بمذهب الاخفش مع علمه بالعربية فقد نقل عنه انه ليس من مفهوم اللغة واجيب بانه لم يثبت نفي
الاخفش له عاما كما ثبت عن ابي عبيدة ومن معه لانهم كرروا ذلك في مواضع كما علمت فصار القدر
المشترك مستفيضا والشافعي روى عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم وغيرهم والرواية عن الاخفش
ليست كذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح من الاخفش لتعددهم وكونهم اعظم منه في العلم والشهرة
ولو سلم فشهادتهم مثبتة وشهادته نافية والمثبتة اولى بالقبول من النافية لانها انما تنفي لعدم
الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبتة تثبت الوجدان وانه يدل على الوجود
قطعا ولو سلم فالتعارض منتف لامكان الجمع بان المثبتين انما اثبتوا حيث لم تظهر فائدة غير التخصيص

Copy ... iversity

والثاني انما يعني في مقام ظهرت له جهة فائدة اخرى وهاهنا الحنفيه عاملون لجميع المفهومات المعمول
بها ولنا حجه في مفهوم الشرط خاصه وهي انه اذا ثبت كونه شرطا فانه يلزم من انتفائه انتفا المشروط
فان ذلك هو معنى الشرط قيل في الاعتراض عليه اولا ما علق به الحكم بكلمة ان ونحوها مما يسمى
شرطا بحسب اللغه لا يجب ان يكون شرطا يلزم من انتفائه انتفا الحكم اذ قد يكون سببا بل انه الغالب
في الاستعمال قلنا انا لم نجوز التعدد في الاسباب فلا اشكال واما ان جوزنا التعدد فيها فالظاهر
العدم فاذا انتفى السبب الخاص يلزم انتفا مطلق السبب لان الاخر وان كان جائزا لكن الاصل عدمه
ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفا الحكم ظاهرا وهو المطلوب قيل في الاعتراض عليه ثانيا
هو منقوض نقضا اجماليا بان اردن في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن
تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم اراده التحصن والاكراه عليه غير جائز
في جميع الاحوال قلنا الاكراه مع عدم اراده التحصن والتعفف مما لا يجتمعان فهذا المفهوم قد
خرج عن كونه دليلا لامتناعه في ذاته وعلى فرض كراهه التحصن والبغا معا نجاب مع كونه
في غايه البعد بان هذا الشرط خرج مخرج الغالب لان الاكراه يكون في الغالب عند اراده
التحصن واعترض ثالثا بان المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط لانعقاد الحكم لا لثبوت الحكم
فلا يلزم من انتفائه سوى انتفا الايقاع وهو لا يستلزم انتفا الوقوع وتحقيق ذلك انه ان اريد
انه شرط للنسبه النفسيه فمسلم ولا يلزم من انتفائه الا عدم الحكم النفسي وهو الذي نريد
وان اريد انه شرط لمتعلقها الخارجي فهو ممنوع وهو الذي وقع النزاع فيه واجيب بان مرجع
الى الاختلاف في ان اثر الشرط في منع السبب الذي هو الايقاع كما هو مذهب الحنفيه او في
منع الحكم فقط وهو الوقوع كما هو مذهب اصحابنا والشافعيه والحق ان اثره في منع الحكم
فقط للقطع بانا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر ان الدخول شرط لوقوع العتق لا ايقاعه
الذي هو تصرف منا بالتنجيز والتعليق ولنا حجه في مفهوم الغايه خاصه وهي ان معنى
قول القائل صوموا الى الليل ان طرف المغيا وهو وجوب الصيام طرف النهار وهو اخر جز
منه فتقدير الوجوب بعده خلاف المنطوق لاقتضا التقدير كون اخر جزء من النهار ليس طرفا
للمغيا بعد ان كان معنى المنطوق كونه طرفا له احتج النافون لجميع ما تقدم من المفاهيم
بوجوه منها انه لو ثبت المفهوم الذي هو دليل الخطاب لثبت بدليل والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمه فبالاجماع واما بطلان التالي فلان ثبوته اما بدليل عقلي او بدليل
نقلي متواتر وهما منتفيان والاحاد لا تفيد بيان ذلك ان العقل لا مجال له في ان دليل الخطاب يدل
على الحكم في المنطوق وعلى نفيه في المسكوت وضعا لما تقرر من ان الاوضاع انما تثبت بالنقل
والمتواتر لا سبيل الى اثباته والمسئله اصوليه لا تفيد فيها نقل الاحاد ومنها انه لو ثبت
المخالفه لثبت في الخبر لكنه لم يثبت فيه فلم يثبت اما الشرطيه فلان الذي ثبت به الاول
وهو الخبر عن عدم القائله قائم في الخبر واما الاستثنائيه فلانه لو قال في الشام الغنم
السائمه لم يدل على عدم المعلوفه بها وذلك معلوم من اللغه والعرف ومنها انه لو ثبت مفهوم المخالفه

لما ثبت خلاف المفهوم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الاولى فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين
دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف لان الاصل عدم التعارض واما الثانيه فلانه قد ثبت في نحو
لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفه فان قوله اضعافا مضاعفه في معنى الوصف كما سبق ومفهومه عدم
النهي عن القليل منه وقد ثبت النهي عن القليل والكثير ورد ما تمسك به النافون من الشبهه
اما الاولى فبانا لا نسلم اشتراط التواتر وعدم افاده الاحاد فنقول نقبول الاحاد في مثله والا
امتنع العمل باكثر الادله والاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وايضا فانا نقطع بان العلما في الاعصار
والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بنقول الاحاد المعروفين بالفقه والمعرفه ونقلهم
كابي عبيده والاصمعي والخليل وغيرهم واما الشبهه الثانيه فجوابها منع التاليه وهي الاستثنائيه
القائله بان مفهوم المخالفه لم يثبت في الخبر بل هو ثابت فيه كما في الانشا كما في قولك الفقها الحنفيه
ايمه فضلا ومطلق المعنى ظاهر عند قصد الاخبار الى غير ذلك من الاخبار الواقعه مع عدم قرينه تنفي
المفهوم وقيام القرينه على نفيه في بعض المواضع كما في قولنا في الشام الغنم السائمه لانا في ذلك
واما الشبهه الثالثه فجوابها منع المقدمه الاولى وهي الشرطيه القائله بانه لو ثبت مفهوم
المخالفه لما ثبت خلافه قولكم في بيانها لو ثبت لثبت التعارض بين الدليلين قلنا ممنوع فان
المفهوم دليل ظني فاذا قام قاطع بخلافه لم يبق المفهوم على معارضته فان القاطع يدفع الظاهر
فلا تعارض من الطرفين ولو سلم ان ثبوته يستلزم التعارض قلنا لكن التعارض وان كان
خلاف الاصل فانه يجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل البراءه ويجب مخالفتها للدليل
وهو اكثر من ان يحصى واعلم ان هذه الشبهه قد تقرر على وجه يندفع معه الجوابان وهو
انه لو كان دليل الخطاب ثابتا لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف الاصل واذا
لم يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبه الى ما لا يفضي اليه والمرجوح يسقط
ما لم يقم عليه دليل فان اقام القائل بدليل الخطاب عليه دليلا صح دليلنا وكان دليله معارضا
والمعارضه لا تقدح في صحة الدليل وجوابها على هذا التقرير انا لا نسلم ان التعارض بالمعنى
المذكور خلاف الاصل لانه في الحقيقه ليس تعارضا لعدم كونهما مثبتا ونافيا في القوه ولو
سلم فلا يفضي الى خلاف الاصل في بعض الصور وهو فيما اذا كان عدم المخالفه انما تقتضي
الترجيح في ذلك البعض لا مطلقا وهي لا تقتضي الا الانتفا في موضعها وهو لا ينافي ما ندعيه
من ثبوت دليل الخطاب في الجمله بان لا يكون هناك دليل يدل على مخالفه المفهوم مسئله
مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوه وزيد قائم فانه يدل عند
مثبته على نفي الزكوه عن غير الغنم ونفي القيام عن غير زيد ومنه الاسم المشتق الذي قد
غلبت عليه الاسميه كتمثيل الغزالي له بحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام ولكن الاسم المشتق
الذي لم يلحظ فيه المعنى نحو في الماشيه زكوه فانه مثل قولك في الغنم زكوه والقول بمفهوم
اللقب مذهب ابي بكر الدقاق محمد بن محمد بن جعفر الفقيه الشافعي واليه ميل ابن فورك
من الشافعيه وقال الجويني انه صار الى مفهوم اللقب طوائف من الشافعيه ونقله ابو الخطاب

Copyright King Saud University

الحنبلي في التمهيد عن منصور بن احمد ومنهم من عزاه الى احمد نفسه قال ابو الخطاب وبه قال مالك وداود
وحكي ايضا عن ابن القصار وخويز منداد من المالكية وميمه مكسورة ومفتوحة وقيل انه اخذه
القول المالكي من استدلاله على عدم اجزاء الاضحية اذا ذبحت ليلا بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات
قال فذكر الايام ولم يذكر الليالي ذكره المازري واصحابنا ينسبون هذا القول الى احمد ولعل الوجه في
الماجد الماجد والجمهور على انه لا يعمل بمفهوم اللقب لحصول الفائدة بذكره يعني ان المفهوم انما يعتبر لتعيينه
فائدة لا فائدة غيره من الفوائد كما عرفت واللقب قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم لانه لو طرح لاختل الكلام
فذكره لاستقامة الكلام وهو اعظم فائدة وهذه الطريق اقوى ما تمسك به في ابطاله و ايضا يحتج الاخير انه
يلزم من نحو قولنا محمد رسول الله والعالم موجود ظهور الكفر لان مفهوم الاول نفي رسالة غير نبينا صلى الله عليه وسلم
من الانبياء ومن الثاني نفي وجود غير العالم وكذا ان ما يوجد او عالم او قادر فمفهومه نفي هذه الصفات عن
الغير واجيب عن هذا الوجه بان المفهوم انما يحتج به عند عدم معارضة الدليل اما اذا قام الدليل القطعي على
الخلاف امتنع العمل به كغيره من انواع دليل الخطاب و احتج القائلون بمفهوم اللقب بانه وقع فهم نسبة الزنا
الى ام الخصم من نحو قول القائل لمخاصمه لست امي بزانية ويتبادر ذلك الفهم من مثل هذا الخطاب ولذلك
وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك والجواب ان ذلك مفهوم من القرائن
الحالية وهي الخصام وارادة الايذاء والتقبيح وكل ما يورد في مقام الخصام مراد به ذلك غالبا فلا يكون
من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة مسئلة ومفهوم الحصر مثل ما العالم الا زيد ومات
الا نبي وغير ذلك مما فيه النفي والاستثناء ومنه قوله هلك الا العوم الفاسقون ويابى الله الا ان يتم نوره
والحصر بالنفي والاستثناء يفيد النفي منطوقا والاثبات مفهوما ومثل انما العالم زيد وانما انت منذر
الحصر بانما يفيد الاثبات منطوقا والنفي مفهوما و مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب
والائمة من قريش وصديقي خالد مما عرف فيه المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس
ويكون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم ومنه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تحريمها التكبير
وتحليلها التسليم ولهذا احتج به اصحابنا والشافعية على تعيين التكبير وخالف فيه الحنفية بناء على
اصلهم في منع المفهوم وعكسه ايضا كذلك عند علماء المعاني مثل زيد العالم ومثل تقديم المعمول كقوله تعالى
اياك نعبد واياك نستعين واياي فارهبون اذا عرفت ذلك فمفهوم الحصر قد قيل به و قد قيل
انما مفهوم ما والا فقد اعترف به اكثر منكري المفهوم كالقاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي والحنفية على
الحكم بعينه واما مفهوم انما فالمنا والجمهور على ابانته كالشيخ ابي اسحق والغزالي والامام الرازي وابن
وقال القاضي ابو بكر الباقلاني في التقريب لا يبعد انها ظاهرة في الحصر ونفاه الامدي وابو حيان والحنفية
واما الثالث فنفاه القاضي ابو بكر الباقلاني وجمع من المتكلمين وتبعهم الامدي وابن الحاجب وابو حيان
فعلى اصلهم والاكثرون على الاثبات لنا في اثبات المفاهيم المذكورة الاستقراء لا سيما الاول
فان ائمة العربية اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات وعلى افادة انما الحصر ولذلك اطبق عليه ائمة
النحو والتفسير وابو حيان ممن ورد ذلك في كتبه النحوية كشرحي الالفية والتسهيل والارتشاف
وشرح الغاية ومختصر التقريب وغيرها ومن تامل كلامهم لم يشك في اجماعهم عليه وكذلك اطبق علماء المعاني

على افادة الثالث الحصر حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على
زيد ووجه المناسبة في هذا النوع انه لما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابات
افاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا و قولهم ان الاثبات في مثل ما
جاء احد الا زيد مسكوت عنه فلا يستفاد منه ثبوت المجيء لزيد ولا عدمه مصادرة لانه احتجاج
بعض المتنازع فيه فيقال لا نسلم انه مسكوت عنه بل محكوم عليه بثبوت المجيء على ان انكار دلالة مثل ما
قام الا زيد وما العالم الا زيد على ثبوت القيام والعلم لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات و قولهم تنبهوا
انما زيد قائم وان زيدا قائم لان ما مزيدة ولا تفيد الا زيادة التأكيد فهي في غيره كالعدم معارضة
ايضا واعادة للمدعى بعبارة اخرى فيقال لا نسلم عدم الفرق بل ان زيدا قائم للاخبار بقيامه على وجه
التأكيد وانما زيد قائم للاخبار بانه قائم لا قاعد روى ابن الانباري ان الكندي المتفلسف ركب
الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا فقال المبرد في اي موضع فقال في قولهم زيد قائم وانما زيد قائم
وان زيدا قائم وان زيدا لقائم لاتحاد المعنى واختلاف الالفاظ فقال المبرد بل المعاني مختلفة فالاول
اخبار عن قيامه فقط والثاني اخبار عن قيامه مع اختصاص القيام به والثالث جواب عن سؤال سائل
والرابع عن انكار منكر لقيامه وقد حقق هذه المعاني التي اشار اليها المبرد علماء البيان قالوا ان دلالة
دون الحصر كقوله عليه الصلوة والسلام انما الربا في النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريم ربا الفضل لان
ابن عباس رضي الله عنهما وان خالف فيه فقد ثبت رجوعه عنه وورد مع الحصر كقوله تعالى انما الهكم الله فيجب
اعتقاد كونها للقدر المشترك بين الصورتين وهو تأكيد اثبات الخبر للمبتدأ نفيا للمجاز والاشتراك
عن اللفظ لكونهما خلاف الاصل قلنا قد ثبت اجماع ائمة التفسير واللغة والبيان على افادتها الحصر واذا
خولف ذلك في بعض المواضع حمل على انه لقرينة جمعا بين الادلة على انه قد روي حديث انما الربا في
النسيئة بلفظ لا ربا الا في النسيئة رواه ابن عباس عن اسامة اخرجه مسلم والنسائي صحيحا وهو يمكن
الرواية كما يجب تأويل هذه عند الجميع بتخصيصه بمختلفي الجنس كما تقدم في مفهوم والرابعة اي الاستدلال
بالتقديم والتأخير ملتزم يعني ان قول القائل العالم زيد لو كان يفيد الحصر لكان قوله زيد العالم كذلك والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان دليلكم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للحقيقة الكلية لان الاخبار
عنها بانها زيد الجزئي كاذب ولا للمعين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه الجنس
مفيدا ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه في قولنا زيد العالم
والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم واما بطلان التالي فلان القائلين بافادة الاول
الحصر لا يقولون بافادة الثاني والجواب ان ما ذكروه في اشتراط التقديم والتأخير في افادة الحصر ملتزم
وقولهم ان القائلين بافادة الاول الحصر لا يقولون بافادة الثاني له ممنوع فان صاحب المفتاح صرح بها
بان المنطلق زيد وزيد المنطلق سواء في افادة حصر الانطلاق على زيد ولتبادره اي المفهوم في الاولين
اللذين هما النفي والاستثناء وانما قيل انه منطوق لا مفهوم اما مفهوم النفي والاستثناء فهو
صرح بانه منطوق ابو الحسين بن القطان والشيخ ابو اسحق الشيرازي ورجحه القرافي في قواعده
والبرماوي في شرح الفيته وهو الظاهر من مذهب ابن الحاجب قال ابن ابي شريف وهو الذي ينتهج

له الصدر اذكيف تعالى في لا اله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهيه لله بالمفهوم وهو الذي اطبق عليه
علما البيان بل قالوا انها تفيد الاثبات نصا واما مفهوم انما فالقول بانه من قبيل المنطوق مذهب القاضي ابي
احمد عامر بن بشر بن حامد المروروذي بفتح الميم والواو بينهما را مهمله ثم را مهمله مضمومه مشدده بعدها
واو ساكنه ودال معجمه وحكاه الماوردي وجها للشافعيه واما استفاده الحصر من التقديم فما لا ينبغي ان يقع
خلاف في انها من قبيل المفهوم للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا فمن نظمه في سلك المنطوقات فقد ابعد
لانه انما تستفاد بحكم الذوق السليم والقوه الدراكه لدقايق تراكيب البلغا ولطايف اعتبارتهم فيها فان من
منع ذلك اذ انطق في مفهوم الكلام المشتمل على التقديم فهم نسبه التخصيص والحصر واما من ليس له هذه
القوه فربما انكره مع كمال قوته الادراكيه في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب وكما روي عن بعض العلما
انه كان اذا سئل عن فايده تقديم في التنزيل اجاب بانه فاعل مختار يفعل ما يشا **واعلم** انه اذا وقع
في الكلام التقديم مع انما فيه تفصيل وهو انه ان امكن تقدير الكلام بما والا من غير تعيين لاجزاء عن
وضعها واعرابها كقولك انما التميمي انا كان القصر مستفادا من انما وتقديم الخبر هنا كتقديمه في التميمي
انا وذلك لتاخر التقديم وكونه اضعف في افاده القصر وان لم يمكن ذلك كما في انما زيدا ضربت كان
القصر مستفادا من التقديم لانه في معنى ما ضربت الا زيدا فيكون المقصور عليه زيدا وانما يكون
لتاكيد القصر نظرا الى ان زيدا هو الجزء الاخير رتبه اذ لا يمكن تقديره بما والا الا بتاخير زيد
كما لا يخفى ومن البين في ذلك قوله اسامينا لم يزده معرفة وانما لذة ذكرناها اي ما ذكرناها الا
للذة ولو لم يرض لذلك وقدر الكلام بما والا صار الكلام ما لذة الا ذكرناها فان نصبت لذة لم يكن للكلام
وجه صحة وان رفعت انعكس المعنى المقصود

الباب السادس من المقصد الرابع

في مباحث **الناسخ والمنسوخ** وهو مما تشترك فيه الكتاب والسنه لا غيرو يشتمل على مقدمه و...
اما المقدمه ففي بيان معنى النسخ فنقول **النسخ** في اللغه تستعمل بمعنى الازاله وبمعنى النقل فالاول
نحو نسخت الريح الاثر والنقل... كل شي خلف شيا فقد نسخه يعني سوا ازاله او لم يزله ومن الاول نسخت الريح الاثر
ونسخت الشمس الظل والشيب الشباب ومن الثاني تناسخ المواريث والانفس عند الثانيه
ونسخت النحل من خليه الى خليه اخرى فيكون للقدر المشترك وذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه
كالغزالي وغيره الى انه حقيقه في الازاله مجاز في النقل من باب استعمال اللازم في الملزوم لان في
النقل ازاله عن موضعه الاول مستو وذهب الى انه غير مستعمل فيما سواهما وليس حقيقه في النسخ
لان ما فيه لم ينقل حقيقه فتعين كونه حقيقه في الازاله تفاديا عن لزوم كثره المجاز وجواب ان
ذلك وان كان مجازا في نسخ الكتاب فلا نسلم ان ما عدا ذلك عن تناسخ المواريث والارواح ونسخ
النحل وذهب القفال وجماعه من الفقها الى انه حقيقه في النقل مجاز في الازاله من باب استعمال
الملزوم في اللازم محتجا بانه اطلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقه ولا يكون حقيقه في الازاله
دفعا للاشتراك وهو معارض بمثله وهذا الخلاف مما لا يتعلق به غرض علمي هذا بحسب المعنى
اللغوي واما المعنى الاصطلاحي فهو **بيان انتها حكم شرعي بطريق شرعي متراخ** فقوله بيان جنس
وذكر لانها لاخراج بيان المجمل والتقييد للحكم بالشرعي لاخراج الاحكام العقليه الثابته قبل ورود

الشرع فان انتهاها بدليل شرعي ليس بنسخ باصطلاح اهل الشرع وقوله بطريق شرعي لاخراج الطرق العقليه
كالموت والنوم والغفله والجنون فان شيا من ذلك لا يسمى ناسخا بالاصطلاح والطريق الشرعي يتناول
الكتاب والسنه قولا كانت او فعلا او تقريرا او تركا او تقريرا ويتنا ول النسخ بدل او بغير بدل واما
الاجماع فليس بناسخ وانما الناسخ سنده كما تقدم وهكذا القياس الناسخ عند من يثبت النسخ به اصله
لا عينه وقوله متراخ لاخراج نحو صل عند كل زوال الى اخر الشهر وجميع طرق التخصيص لانها للدفع
وهذا الرفع مع التنبيه على ان النسخ ممتنع قبل امكان العمل بالمنسوخ كما يجي ان شا الله وهذا ومنهم من عرفه
برفع الحكم الشرعي والمعنيان متقاربان لانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بامد حكمه ورفع وتبديل
في علمنا لظهور اطلاقه في البقا فالمشعر الصحيح بينهما قليل الجدوى ومنهم من حده بالدلالة على الحكم
بدليل شرعي متراخ وقال ان الدلالة اولى من الرفع والبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون
اخر كما بيناه والدلالة تصدق بالاعتبارين بقي الكلام في نسخ التلاوه فقط فقيل لا يخرج وجها عن
التعريف لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام لا مطلق النسخ وقيل هي غير خارجه والمراد
نسخ الاحكام اللفظيه كصحة التلاوه في الصلوة وحرمتها على نحو الجنب **مسيله** وهو جايز عقلا
عند جميع اهل الشرايع سوى الشمعونيه من اليهود ونفى وقوعه فقط بعضهم يعني بعض اليهود
وهم العنانيه فانهم قالوا بجوازه عقلا وامتناعه سمعا وبعض المسلمين وهم فرقه لا تشهر لهم
ولا يعرف لهم اتباع واما العيسويه من اليهود فقالوا بجوازه عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة
نبينا صلى الله عليه وسلم لكنه لم ينسخ شريعة موسى بل بعث الى بني اسمعيل دون بني اسرايل وقد جرى
هذا الكتاب على نهج الاصوليين في ذكر خلاف اليهود في النسخ وكان الانسب اغفاله لان الكلام
في اصول الفقه فيما تقرر عند المسلمين اما اتفاقا واما اختلافا واما خلاف الكفار فالمناسب
ذكره في علم الكلام **لنا** في الاحتجاج لمذهب الجمهور اما الجواز فدليله امران احدهما **القطع
بالجواز** عقلا فانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لانه سوا اعتبرت المصالح ام لا اما اذا
لم تعتبر فظاهر لان الله يفعل ما يشا واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحه تختلف باختلاف
الاوقات كشرب دوا في وقت دون وقت فلا يبعد ان تكون المصلحه في وقت تقتضي شرع ذلك
الحكم وفي وقت رفعه وثانيهما ان الاحكام الشرعيه قد ثبت ان الله راعى فيها المصالح اما وجوبا
كالمعتزله واما تفضلا كغيرهم **واختلاف المصالح باختلاف الاوقات** معلوم كما قررناه انفا واما الوقوع
فله ادله منها **الامر بتزويج بنات ادم من بنيه** فانه جا في التوريه ان ادم عليه السلام امر بتزويج
بناته من بنيه بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع **من غير تخصيص** بالسارة والبنين
وبيانه **ولا تقييد** بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشا عن دليل بل ينفيها ظاهر
الدليل يخصصها ثم جا **التحريم** لذلك **اتفاقا** بيننا وبينهم وهو النسخ ومنها وهو اول
الادله الخاصه بمنكري النسخ من المسلمين **ورد ثبت بالنسخ من ابي مسلم** بان تحريمها ونسخها وهي
ظاهره في الوقوع واعترض بانها جمله شرطيه معناها ان نسخنات وصدقها لا تتوقف على صدق
الطرفين كقوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين واجيب بان سبب النزول يدل على الوقوع

Copyright © ... University

قال المفسرون ان المشركين الاتون الى محمد يأمر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول
اليوم قولا ويرجع عنه غدا ما هذا القران الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض بعضه
بعضا فانزل الله تعالى هذه الاية وانزل ايضا واذا بدلنا اية مكان اية وهي سالمة عن هذا الاعتراض
لان اذا لا تدخل الا على المحقق وقوعه ومنها الاجماع على ان شرعنا ناسخ لجميع الشرائع المتقدمة
اما في جميع احكامها واما في بعضها بل ذلك معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال بل
المنكرون من المسلمين معترفون لمخالفة شرعنا لشرع من قبلنا في كثير من الاحكام ولكنهم يقولون
ان شرع من قبلنا كان مغيا الى غاية هي ظهوره عليه الصلوة والسلام وعند ظهوره زال التعبد
بشرع من قبله لانتها الغاية وليس ذلك من النسخ في شي بل هو جار مجرى قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل قلنا القول بذلك يرجع بالمخالف الى الخطا في التسمية لاجماع السلف الى زمان ظهور
المخالف على تسمية ذلك نسخا ويمكن ان نعزز هذا الدليل على وجه يقوم حجة على اليهود ايضا بان
نقال قد ثبت بالدلائل القاطعة والمعجزات الباهرة نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبعثه نبوته
يلزم نسخ شرع من قبله ولم يكن لليهود والنصارى نص صريح نعلم منه ان شرعهم على التعيين
حتى يلزم ان يكون شرع نبينا انتهاء غاية لا نسخا وكذلك الاية يمكن تعزيزها كذلك بان
نقال قد ثبت نبوة محمد عليه السلام وتصديقه بالمعجزات وقد نقل لنا عن الله تعالى انه قال ما
ننسخ من اية او ننسها الاية فان قيل الخصم انما يتمسك عليه بما يسلم مقدماته قلنا لا يستدل
على الخصم بما لا يعتقده فيما له فيه شبهة واما ما لا شبهة له فيه بل ثبوته كثبوت المحسوسات
فلا يلتفت الى عدم اعتقاده فيه ومنها نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس فانه كان
ثابتا بالاجماع فنسخ بوجوب التوجه الى الكعبة ومنها الوصية للاقربين فانها كانت واجبة
بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
نسخت اجماعا وغير ذلك كثير كنسخ صوم عاشورا بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم
الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ووجوب التربص حولا كاملا
في حق المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد
من قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية بقوله تعالى الان خفف الله عنكم الاية ولما
فرغ من ادلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبه المخالف واجوبتها فقال مشيرا الى الشبهة وجوابها
وشبهة المخالف نفي العبث واحلافها نفي البدا تقرير الشبهة ان يقال لو جاز النسخ على
الله تعالى لجاز عليه العبث او البدا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان نسخه
لما شرعه اما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له من قبل اولا وعلى الاول يلزم البدا وعلى الثاني
يلزم العبث لان ما لا يكون لحكمة يكون عبثا واما بطلان التالي فلاستحالة العبث والبدا
الذي هو الظهور بعد الخفا على الحكيم الذي لا يخفى على علمه شي في الارض ولا في السما وتقرير
الجواب ان الاحكام كلها مبنية على المصالح تابعة لها اما وجوبا واما تفضلا على اختلاف الرايين
فلا عبث والمصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان فمنفعة شرب دوا في وقت او حال

ومضرته في غيره وغير ذلك فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم يكن ظاهرة فلم
يلزم بدا والملازمة ممنوعة ومن الشبه قولهم الحكم الاول اما مغيد بغاية او مؤبد
فلا نسخ على التقديرين بيان ذلك انه ان كان مقيدا بغاية كان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية مغايرا
لمعنى النسخ وان كان مؤبدا لم يقبل النسخ للتناقض وحاصله انه مؤبد ليس بمؤبد ولاداية الى
تعذر الاخبار بالتابيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر الا وهي تقبل النسخ فلا يبقى طريق الى معرفته
تقديرا ارادته وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد وهو محال مع انا نعلم بالضرورة ان
ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير عنه والاخبار به والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما وقد ذكرتم
احكاما مؤبدة كالصلوة والصيام والى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به وجوابها انه ان اريد ان
الحكم الاول اما مقيد بغاية واما مؤبد لفظا اي مقرون بلفظ يفيد التقييد بالغاية او التابيد فلا
حصر لجواز الا يكون مقيدا بغاية ولا مقرونا بتابيد والا يكن المراد ذلك بل المراد انه في نفس
الامر كذلك فلا امتناع للنسخ لما تقرر من انه مقيد في علم الله تعالى بقيد في علمنا لظهور اطلاقه في
البقا ولا نعني بالنسخ الا رفع ما ليس بمقيد في علمنا ومن الشبه قولهم رواية عن موسى عليه السلام
انه قال في شريعته هذه شريعة مؤبدة وقال الزموا السبت ابدا وقال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض فلو نسخت شريعة موسى لبطل قوله عليه السلام اما الملازمة فلانه قوله على تابيد شريعته
ونافي النسخ واما بطلان اللازم فلكونه قول رسول متواترا فلا يمكن بطلانه سندا ولا معنى
والجواب منع كونه قول موسى بل هو مختلق فلا يكون متواترا قيل اختلقه ابن الراوندي والدليل
على انه مختلق انه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة بان يقولوه لنبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويحتجوا
به عليه ولم يقع والا لاشتهر عادة ونفى وقوعه في القران خاصة ابو مسلم محمد بن بحر الاصفهاني
المعتزلي وكان من اعوان الداعي محمد بن زيد صنو الداعي الكبير الحسن بن زيد وذلك لقوله تعالى لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان قلنا النسخ ليس باطلا
بل هو حق قطعا والباطل ضد الحق ولكن المنسوخ ليس باطلا لو وقع على وفق المصلحة وارتفاعها
بارتفاعها ولان بيان انتهاء حكم لا يقتضي ابطاله فانه حق في نفسه ومأمور به في وقته وقد نقل
عن ابي مسلم القول بنفي وقوع النسخ مطلقا والراجح ما ذكرناه **مسئلة** اختلف في جواز النسخ قبل
التمكن من فعل المنسوخ بان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا
والتمكن ما يسع جزءا منه فهل يجوز النسخ قبل دخول وقته او بعده قبل مضي ذلك القدر محل النزاع
والجمهور من الاشعرية وبعض الفقها على جوازه والمختار عند ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة انه يمتنع
النسخ قبل الامكان ... وبه قال الصيرفي من الشافعية وهو محكي عن اكثر الحنفية والحنابلة وذلك
للزوم البدا او العبث يعني لو صح نسخ الشي قبل امكان فعله لكان نهيا عن نفس ما امر به
او امرا بنفس ما نهي عنه فان كان ذلك لانه ظهر له من نفعه القبح او الحسن كان بدا وان كان لانه لم
يظهر له شي من ذلك كان عبثا وجهلا والكل على الله تعالى محال لا يقال ان ذلك فيحمل على فائدة التكليف
التي هي الابتلا فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك ويكون اسبق الخطاب موجها

Copyright King Saud University

الى العزم والاخر الى الفعل لم يتواردا في محل فلا يؤدي الى ما ذكرتم لانا نقول وجوب العزم فرع على وجوب
المعزوم عليه فاذا لم يجب لم يجب فلا نطيع ولا نعصي به سلمنا فالتعبير عن العزم بالفعل لغازية
اذ لم يوضع له ولا قرينة تدل عليه ولو سلم لم يكن من النسخ في شي لاختلاف المتعلقين **وقولهم** في الاحتجاج
على جواز النسخ قبل التمكن بان **كل نسخ قبل** وقت **الفعل** وهو ثابت بالاتفاق فيلزم تجويزه قبل
الفعل بيان ذلك ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ ولكن في
وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وهذا **عين النزاع** لان النزاع
في وقوعه قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل والمذكور في هذه الشبهة وقوعه قبل مباشرة الفعل
فاين احدهما عن الاخر **والقياس على الموت ممنوع حكم الاصل والجامع** اشارة الى شبهة اخرى وجوابها
تقرير الشبهة انه قد ثبت فيما تقدم ان التكليف بالفعل لا ينقطع حال حدوثه بل يتعلق به في اول زمان حدوثه
وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه وحينئذ جاز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لانهما سوا والمراد
الجواب انا لا نسلم حكم الاصل فلا رفع للتكليف بالموت لانه مقيد بالموت عقلا ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف
لا ينقطع حال حدوث الفعل وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم **وقوله ودعوى
الوقوع باطلة** اشارة الى الشبهة الثالثة وجوابها تقريرها انه قد وقع النسخ قبل التمكن والوقوع فرع الجواز
من ذلك قصة ابرهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده بدليل قوله تعالى افعل ما تؤمر ولانه اقدم على الذبح
وترويع الولد ولو لم يكن مامورا به لكان ذلك ممتنعا شرعا وعادة ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل لانه
لم يفعل فلو كان عدم الفعل عند حضور الوقت لكان عاصيا ومنه حديث المعراج فانه يدل على نسخ الخمسين
الى الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل وتقرير الجواب منع الوقوع فلا نسلم ان شيا مما ذكروه
ذلك اما قصة ابرهيم فلجواز ان يكون الوقت موسعا وقد انقضى منه ما يسعه ولا نقص به
هذا التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ وقولهم لو كان موسعا لاخر الاقدام والترويع رجاء ان ينسخ
وقت فعله من عظائم الامور يوخر عادة ممنوع الملازمة فان الانبيا صلوات الله عليهم ابا
منهم عدم المسارعة الى الامتثال فكثير من مثله التراخي الى ان مضى من الوقت ما يسع الفعل
سلم فلا نسلم عدم التاخير لجواز ان يكون الاقدام والترويع في اخر اوقات الامكان والتقدم غير
معلوم واما حديث المعراج فاحادي لا يثبت بمثله مثل هذا الاصل مع انه يستلزم النسخ قبل
بلوغه المكلفين وعند قولهم على الامتثال ولا قائل به فيجب تاويله بان المراد من فرض الخمسين انه
المفروض من الصلوات الخمس ثواب ثواب الخمسين ويتم ذلك بالاقتصار على الخمس قبل وقت الامكان
ويشيد هذا التاويل ان حديث المعراج متاخر عن شرع الصلوة فان المشهور ان رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم واصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك بمدة مديدة **مسئلة** الناسخ اذا ورد
الى النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم وقبل تبليغه الى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم ام لا يثبت بل هم في الطلب
بالفعل الاول على ما كانوا عليه قبل ورود الناسخ فذهب بعض الشافعية الى الاثبات والمختار
عند اصحابنا والحنفية واحمد بن حنبل وبعض الشافعية ان **الناسخ لا يثبت حكمه قبل تبليغه** الى المكلفين
وذلك لوجوه منها انه **كمبتدإ** من الاحكام المبتداه فانهم لا يقولون بثبوت حكمها في حق من لم يبلغ اليه

وكما قبل التبليغ الى الرسول فانه لا يثبت حكمه بالاتفاق **ومنها قوله لاستلزامه تكليف الغافل** وهو
ممتنع كما سبق **و**منها انه يستلزم **اجتماع الضدين** في محل واحد وهو محال بيانه ان العمل بالاول
حرام لمكان الناسخ وواجب للقطع بتاثيم تاركه والعمل بالثاني واجب لكونه ناسخا وحرام لاستلزامه
ترك واجب وهو العمل بالاول والحكم متحد فلا يعتبر علم المكلف به كما بعد بلوغه الى مكلف واحد
فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقا قلنا الفارق بينهما وهو التمكن من العلم معتبر قطعا والا كان تكليف الغافل
وهو من ليس له صلاحية الفهم لا من ليس عالما لتقصيره والا لم يكن الكفار مكلفين **ويعرف** الناسخ
ويتميز من المنسوخ اما **بعلم تأخره** عن المنسوخ **او ظنه** وذلك بضبط التاريخ مثل ان نعلم او نظن
ان هذه الاية نزلت في غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها مع تعذر
الجمع بينهما وكحديث جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ترك الوضوء مما مست النار
واعلم ان خبر الاحاد في ضبط التاريخ ونحوه مقبول ومعمول به في النسخ وان كان المنسوخ قطعيا
كالكتاب والسنة المتواترة لكون الناسخ قطعيا والظن انما هو في كونه متصفا بالنسخ على ان استفادة
النسخ من خبر الواحد انما هو بالتضمن او الالتزام ومثل ذلك يغتفر فيه ما لا يغتفر فيهما اذ كان اصلا كما
في الشاهدين في الاحصان وان ترتب عليه الرجم وشهادة القابلة في الولادة وان ترتب عليه النسب
وذهب الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام الى انه لا يعمل به الا في الظني لئلا يؤدي الى ترك القطعي بالظني
وبيانه ان متواتر السند قد اسقط القطع نسخا حكمه معارضة القطعي للقطعي بان احد المتواترين
المتعارضين ناسخ والاخر منسوخ فبيان الاحادي تعيين الناسخ المعلوم اجمالا والقطع رافعه
تعلم مثله ويجوز ان تقوم قرينة تعين الناسخ والمنسوخ ظنا كما ذكره اصحابنا وحديث الوضوء
من مس الذكر انه يتعين كونه المنسوخ بقرينة السؤال عنه في حديث طلق فلولا انه كان بلغهم حديث
الوضوء منه لما سالوا عنه لنزل سؤالهم من دونه منزلة السؤال عن سائر الاعضاء هل في مسها او مس شي
منها وضوء وذلك مما لا معنى له وحديث طلق رواه احمد واصحاب السنن والدارقطني وصححه
جمع من الحفاظ ومما يشيد كون مثل هذا السؤال قرينة للنسخ ما رواه البخاري في الجامع الصحيح عن
سعيد بن الحارث انه سال جابر عن الوضوء مما مست النار فقال لا وكاختلاف الصحابة في مسح النبي صلى الله عليه واله وسلم
على الخفين اكان قبل المائدة ام بعدها **او بقوله عليه السلام** بان هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحا
واما بان يذكر ما هو في معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن ادخار لحوم
الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقا فاشربوا في الاسقية كلها
ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم من حديث بريدة الاسلمي **او اجماع** كالاجماع على ترك قتل شارب الخمر
في المرة الرابعة والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا كما مر لكنه يدل على وجود ناسخ **لا بقول صحابي**
بان هذا ناسخ وهذا منسوخ لجواز ان يكون عن اجتهاد سوا صرح بعلمه ام لا وسوا كان الاول
معلوما او مظنونا لحصول التجويز المذكور فان الانسان كثيرا ما يعبر عما قوي عنده بالعلم ذكر ذلك
القاضي عبد الله الدواري رحمه الله تعالى وقيل انه مقبول مع التصريح بالعلم في نسخ المظنون دون
المعلوم واختاره صاحب الفصول وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي يكون قول الصحابي حجة اذا اطلق ذلك

Copyright ... University

اطلاقي فقال هذا منسوخ لانه لولا ظهور النسخ لما اطلقه بخلاف ما اذا قال نسخ بعد او اعترض بانه
يجوز ان يكون اطلقه لقوة ظنه وفي المسئلة قول اخر انه يكون ناسخا مطلقا لانه لا يقوله الا عن نقل وهذا راي من يرى التمسك بالاثر **او حداثته او تاخر اسلامه** فلا يعرف الناسخ بشي من هذين الطريقين
لان منقول متاخر الصحبة بحداثة السن او لتاخر الاسلام قد يكون مقدما ومنقول متقدم الصحبة قد
يكون متاخرا فلا دلالة في ذلك على النسخ اللهم الا ان ينقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني فيرجع الى ما
علم بعدم تاريخه وهكذا قوله **او ترتيب في المصحف او موافقة الاصل او خفته حكمه** اما الاول فلان الايات
لم ترتب في المصحف ترتيب النزول واما الثاني فقد قيل انه يحكم بتاخر موافق الاصل من حيث انه لو حكم
بتقدمه لم يفد الا ما علم بالاصل فيعري عن الفائدة الجديدة واذا حكم بتاخره افاد الاخر رفع حكم الاول
وهذا رفع حكم الاول وذكر القاضي عبد الجبار انه يحكم بتقدم موافق حكم العقل على المخالف فيكون
المخالف ناسخا والموافق منسوخا والحق غير معمول به لانه لا يمتنع ان يكون ابتدا الشرع بعد مجيء
ما في الاصل او بما يوافقه مع ان العلم بكون ما علم بالاصل مقررا عند الشرع فائدة جديدة ولان
تاخر الموافق يستلزم تغيرين والاصل قلة التغيير واما الثالث فقد قيل بانه نقض بتقدم
الاشق لما مر وليس بشي لان الاحكام مراعى فيه المصالح فيجوز ان تكون المصلحة في تاخر الاشق
كما في تاخر الاخف كما في الصيام فانه نسخ الاخف فيه وهو وجوب صوم يوم عاشورا بالاشق
وهو وجوب صوم شهر رمضان والاشق فيه بالاخف لانه كان في صدر الاسلام لا يحل للصائم
الاكل والشرب والجماع من بعد الغروب الا ريثما يصلي العشا الاخرة او ينام فاذا صلاها او نام
حرم عليه الطعام والشراب والنسا الى القابلة وقيل بالعكس لما مر من ان الشريعة مبناها
على التخفيف وفيه ما عرفت فان عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبرة عمل به **والا فالترجيح**
بين المتعارضين هو الواجب ان امكن فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح والترجيح باحد طرق
الاتية في بابه ان شاء الله **ثم** ان تعذر الترجيح لاستوائهما في جميع الوجوه الظاهرة فانه يجب **الوقف**
عن العمل بهما ويرجع في حكم الحادثة الى غيرهما من شرع او عقل وهذا قول اصحابنا والاكثر
واشار الى قول [illegible] البعض بقوله **او التخيير** بينهما وهو باطل لان فيه دفعا لحكمهما
والظن فاض بحقية احدهما والقول بالتخيير مذهب من يخير لتعارض الامارات من دون ترجيح
في نفس الامر والمذهب الصحيح ان ذلك غير متصور الوقوع من الشارع **مسئلة** اختلف
في جواز النسخ فيما فيه التابيد فذهب بعض المتكلمين والجصاص والماتريدي والدبوسي
وغيرهم من الحنفية الى منع نسخه مطلقا والجمهور على انه يجوز ان كان التابيد قيد الفعل
كصوموا ابدا لان الفعل يحمل عبادته والوجوب مستفاد من الهيئة فالتابيد قيد لما لا يحمل
لا غير او كان ظاهرا محتملا كصوم رمضان يجب ابدا فان الظاهر كونه ظرفا للوجوب ويحتمل
ان يكون ظرفا للصوم فكان ظاهرا في كونه قيد الحكم محتملا للخلاف فجاز نسخه عند الجمهور لذلك
اولانه لما كان امانجوز بالابد عن المكث الطويل بخلاف ما اذا كان قيد الحكم نصا فيه نحو الصوم
واجب مستمر ابدا فانه لا يجوز نسخه بالاتفاق وقد اشار المتن الى ذلك كله بقوله **ناسخ لا للحكم**

لا يمنع النسخ كما في نحو صوموا ابدا **خلافا ناسده نصا** كما في الصوم واجب مستمر ابدا فانه لا يجوز بالاتفاق
ومفهوم قوله نصا ان تابيده على جهة الظهور دون النص غير مانع كما في نحو صوم رمضان يجب ابدا
وانما جوزه الجمهور في الصورتين **لان ابدية الفعل** المكلف به **وعدم ابدية التكليف** به **لا ينافيان** لان
ابدية الفعل انما تنافيه وتناقضه عدم ابديته لا عدم ابدية التكليف به وعدم ابدية التكليف بالشي
انما تناقضه ابدية التكليف بذلك الشي لا ابديته فان قيل تقييد الفعل بالابدية لا من حيث هو بل من
حيث كلف به يستلزم ابدية التكليف به فاذا انتفت ابدية التكليف بالنسخ انتفت ابديته اجيب بالمنع
وان سلم فغايته الظهور **ولان الظاهر جائز المخالفة لدليل** بل واجب **بالاتفاق** فاذا كان التقييد
الحكم بلفظ التابيد انما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمان بالظهور لا بالنصوصية لم يمنع
ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص
واذا لم يمنع ذلك لم يمنع ورود الناسخ المعرف لمراد الشارع واذا فرض ذلك لم يلزم منه محال فيكون
جائزا وقوله **فلا تناقض** فيه اشارة الى شبه المانعين وجوابها قالوا التابيد معناه الدوام
والنسخ ينافي الدوام ويقطعه فكان متناقضا ولا يجوز على الله تعالى والجواب منع لزوم التناقض في
موضع الخلاف لما بيناه وانما يلزم فيما نص فيه على تابيد الحكم واستمراره ولا خلاف في منع نسخه قالوا نسخ
وجوب الصيام المؤبد يجعله غير مؤبد لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيكون مبطلا لنصوصية تابيد
الفعل كتابيد الحكم قلنا نسخ الوجوب المؤبد يستلزم اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ولو في بعض
ازمنة الابد بخلاف نسخ الفعل المؤبد لاحتمال ان يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل على ان
الفعل المؤبد اذا لم يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور نسخه فكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه قالوا
عدم جواز النسخ في نحو الصوم واجب مستمر ابدا ان كان لكونه خبرا مؤديا الى الكذب فكذا الصوم
المستمر المؤبد في شهر رمضان واجب وان كان باعتبار كونه حكما وايجابا فالايجاب المؤبد للصوم
والايجاب للصوم المؤبد سوا في ذلك فيكون نسخهما جميعا ابدا والعرف يحكم قلنا لا نسلم الاستوا في
الطرفين فان العرف بين الايجاب المؤبد وايجاب المؤبد واضح لا يخفى **مسئلة** **وكون المحل
خبرا لا يمنع النسخ الا بالبعض فيما لا يتغير مدلوله** يعني ان محل التكليف اذا كان خبرا نحو ان يكلف الشارع
احدا بان يخبر بشي من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد فالجمهور
انه في نسخ التكليف بالاخبار به فيجوز نسخه برفع التكليف به بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوة بعض
الايات واما نسخه بان يكلفه بالاخبار بنقيضه فان كان مما لا يتغير مدلوله لم يجز عند ائمتنا والمعتزلة
لان احدهما كذب والتكليف به قبيح وجوزه الاشاعرة بناء على اصلهم من نفي القبح العقلي ورد عليهم ان
التكليف به صفة نقص وهو لا يجوز وتعالى الله تعالى واختار العلامة الفاركي في فصول البدائع انه لا
يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه في حق الرسول لانه يرفع الثقة ويجوز في حق غيره لجواز التكليف بالكذب
كما جاز الكذب في بعض المواضع وان كان مما يتغير مدلوله جاز بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوة سي
والامر بتلاوة ضده **والمختار انه لا ينسخ مدلوله** اي مدلول الخبر سوا كان مما يتغير كايمان زيد وكفره
او لا كحدوث العالم وفاقا للشافعي وابي علي وابي هاشم والقاضي ابي بكر الباقلاني والصيرفي وابي اسحق المروزي

Copyright ... University

وابن السمعاني وابن الحاجب وعامة المتأخرين من الفريقين وقد ينسخ من الخبر ما يتغير مدلوله وهو
اختيار السيد العلامة ابراهيم بن محمد ورواه في الفصول عن ائمة الزيدية وابي عبد الله وابي الحسين وبعض
الاشعرية والاستدلال من اهل هذا القول بحسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وقبحه حال ايمانه ونحو قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون يرفع الخلاف لان اية الحج مرادها الامر والايجاب ولكنها
اوثرت صيغة الخبر الدالة على التحقيق وابرزت في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار
على وجه يفيد انه حق واجب لله سبحانه وتعالى في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن ادائه تاكيدا لشان الحج واعتنا
بامره وهكذا قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون يفيد تحريم مس غير المطهر اياه وهذه احكام يجوز نسخها اتفاقا
واما حسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وقبح الاخبار به حال ايمانه فليس ذلك من النسخ في شي لما عرفت
من ان النسخ بيان انتهاء حكم شرعي او رفع حكم شرعي وهذا ليس حكما شرعيا بل هو حكم عقلي ولهذا قال الفقيه
يحيى بن حسن القرشي ان كان الخبر مما يتغير فائدته وان كانت فائدته حكما جاز النسخ بخلاف الحج وان لم يكن
حكما جاز ولا يسمى نسخا قالوا قوله تعالى ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى منسوخ بقوله تعالى فبدت لهما
سواتهما وايات الوعيد بالخلود في النار منسوخة بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قلنا اما الاولى
فمن باب تقييد المطلق اي ان لك ذلك مع الطاعة وعدم العصيان واما الثانية فاصحابنا يخصصون
من يشاء بالتائب وغيرهم يخصصون بذلك ايات الوعيد بناء على ان مجهول التاريخ مقارن او في حكم المقارن
مسئلة اختلف في جواز النسخ من غير بدل والمعنى هل يجوز النسخ للحكم الشرعي بلا حكم اخر
بان يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير اثبات حكم اخر شرعي وهو جائز عند الجمهور بلا
بدل وخالف فيه قوم من اهل الظاهر ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن بعض من المعتزلة وذهب
البرماوي وابن السبكي الى انه جائز غير واقع وحملوا كلام الشافعي حيث قال وليس ينسخ فرض ابدا
الا اذا اثبت مكانه فرض على نفي الوقوع دون الجواز ووجه ما ذهب اليه الجمهور قوله لجواز المصلحة
في ارتفاع التعبد بذلك الحكم من دون تبديل له بحكم اخر والعقل يقضي بانه لا استحالة في ذلك وضعا
وقطعيا واما من لم يقل بمراعاة المصالح فوجه الجواز عنده اظهر وللوقوع وذلك كصدقة النجوى
في قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانه اوجب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول عليه الصلاة
والسلام ثم نسخ بقوله فاذ لم تفعلوا وهو نسخ بلا بدل والاباحة اصلية واما الاباحة بعد نسخ وجوب
الامساك عن المباشرة بعد النوم او صلوة العشاء وبعد تحريم ادخار لحوم الاضاحي فشرعية لان اية
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم صريح في ذلك وكذا قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فادخروها وقوله
والمراد بلفظ او حكم يعم الشرعي والاصلي او الشرعي مخصص اشارة الى حجة المخالف وجوابها وتقريرها
ان الله تعالى اخبر بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها انه لا ينسخ الا ببدل لانه لا يتصور
كونه خيرا او مثلا الا به والخلف في خبر الصادق محال وتقرير الجواب ان المراد بالاية اللفظ سلمنا
لكن لك فالمراد بان بلفظ خير لا بحكم خير والنزاع في الثاني ولا دلالة عليه في الاية سلمنا ان المراد الحكم خير
منها فلا نسلم ان المراد الحكم الشرعي بل المراد اعم منه ومن الاصلي فيحمل الخبر في حكم الله تعالى عدم
الحكم الشرعي وهو حكم اصلي سلمنا ان المراد به الشرعي لكن لفظ الاية عام محتمل للتخصيص فلم لا يكون

مخصصا بما نسخ لا الى بدل كاية النجوى واختلف ايضا في جواز النسخ للحكم بالاثقل منه بعد اتفاقهم
على جواز النسخ الى بدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليل رمضان الى حله ووجوب مصابرة
كل طائفة من المسلمين لعشرة امثالهم بوجوب مصابرتهم للضعف والى بدل مماثل كنسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فذهب بعض الشافعية وبعض اهل الظاهر
الى انه لا يجوز فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منع منه شرعا فقط وهو ابو بكر بن داود
الظاهري ومنهم من قال انه جائز ولكنه غير واقع والجمهور على جوازه ووقوعه لما من
حدوث المصلحة والوقوع كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم وصوم عاشورا
وهو يوم بصوم شهر رمضان ووجوب الحبس في البيوت والاذا بالجلد او به وبالرجم والصفح
عن الكفرة بقتال معاندتهم ثم بقتالهم كافة وقوله واشد التكليف شق بعد المصلحة اشارة
الى الشبهة لما نعين وجوابها بتقرير هذا ان النقل من الاخف الى الاثقل ابعد في المصلحة لكونه
اضرارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا استضروا بالعقوبة
وهو غير لائق بحكمة الشارع وتقرير الجواب ان ذلك لازم لهم في ابتدا التكليف لنقل المكلف
من الاباحة الاصلية والاطلاق الى مشقة التكليف وجوابهم جوابنا وايضا لا نسلم الامتناع
لجواز ان يعلم الشارع ان الاصلح للمكلف هو النقل الى الاثقل كما ينقلهم من الصحة الى السقم
ومن القوة الى الضعف واحتجوا ثانيا بقول الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وبقوله تعالى يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل بخلاف ذلك ولا مرية قلنا التخفيف
والعسر واليسر في الايتين مطلق لا عام واللام للجنس لا للاستغراق ولو سلم فالمراد
في الاخرة تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم فمجاز باعتبار ما يؤول اليه لان عاجل الكلفة
عذاب ولو سلم كونه دنيويا وحقيقة فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كالنقلة
اي تخصيصه بالتكاليف الثقيلة الشاقة وانواع الابتلا في الابدان والاموال اتفاقا
احتجوا ثالثا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والخير هو الاخف
والمثل هو المساوي والاشق ليس شيئا منهما قلنا الاشق خير باعتبار الثواب بدليل
قوله تعالى لا يصيبهم ظمأ الاية وبقول الطبيب للمريض الجوع خير لك **مسئلة** ويجوز وقوع
النسخ في القران حكما وتلاوة معا ولا يخالف فيه الا من منع من وقوع النسخ في القران
وهو ابو مسلم كما تقدم واما نسخ جميعه فانه ممتنع بالاجماع لانه معجزة نبينا صلى الله عليه وعلى اله وسلم
المستمرة على التابيد وذلك كحديث عائشة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن
فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهي فيما يقرا من القران رواه
مسلم فانه لم يبق لهذا اللفظ حكم القران لا في الاستدلال ولا في غيره واما قول عائشة فتوفي
عليه السلام وهي فيما يتلى من القران فمحمول على ان من لم يبلغه نسخ تلاوته يتلوه وهو معذور
وانما اول بذلك لاجماع الصحابة ومن بعدهم على تركها من المصحف وقوله او احدهما يريد انه يجوز
نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم اما نسخ الحكم دون التلاوة فكثير كاية النجوى

Copyright ... University

قال عبد الرزاق اخبرنا معمر عن ايوب عن مجاهد قال علي عليه السلام ما عمل بها غيري حتى نسخت واحسبه قال وما كانت
الا ساعة من نهار وآية الاعتداد بالحول وآية الوصية للوالدين والاقربين وآية الحبس والاذى للزانيين
والآيات المنسوخة بآية السيف وهي كثيرة واما نسخ التلاوة دون الحكم فكما رواه الشافعي عن سعيد بن المسيب
عن عمر قال اياكم ان تهلكوا عن آية الرجم او يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله عز وجل فلقد رجم رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم والذي نفسي بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لاثبتها الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم عن ابن عباس عن عمر نحو هذا
وروى النسائي عن ابي امامة اسعد بن سهل بن حنيف عن خالته رضي الله عنها قالت لقد اقرأنا رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة ورواه احمد في مسنده والحاكم
في صحيحه من حديث ابي رضي الله عنه وفيه وانها كانت في سورة الاحزاب والمراد بالشيخ والشيخة
المحصنان فالحكم باق واللفظ مرتفع ومنع النسخ في الاخيرين وهما نسخ الحكم فقط والتلاوة فقط
روي عن بعض الاصوليين منع نسخ الحكم دون التلاوة وعن بعضهم المنع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم
وبه جزم السرخسي وعن بعضهم المنع من القسمين معا لنا في الاحتجاج لمذهب الجمهور ان القطع بالجواز
لنسخ كل من التلاوة والحكم دون الاخر حاصل فان جواز تلاوة الآية حكم من احكامها وما دل عليه من الاحكام
حكم اخر لها ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك جاز نسخ احدهما دون الاخر كسائر الاحكام المتباينة ولنا
ايضا الوقوع لنسخ كل منهما دون الاخر كما تقدم بيانه والوقوع فرع الجواز قيل في الاحتجاج
للمانعين وهو لمن منع من نسخ كل منهما دون الاخر هما اي التلاوة والحكم في التلازم بينهما ودلالتها عليه
كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما ان العلم والعالمية لا ينفك احدهما عن الاخر وكذلك
المنطوق والمفهوم فالتلاوة والحكم يجب ان يكونا كذلك قلنا لا نسلم ثبوت العالمية فان ثبوتها فرع
ثبوت الاحوال والحال هو الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو عند الجماهير من ائمة اهل البيت
عليهم السلام وغيرهم باطل لما علم ضرورة من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا
واسطة بين النفي والاثبات ولذا قال بعض ائمة اهل البيت عليهم السلام في وصف اعتقادات ابائه الصحيحة
من قصيدة طويلة ه لم يثبتوا صفة للذات زائدة ه ولا قضوا باقتضا حال لاحوال ه
والمفهوم غير لازم للمنطوق لتخلفه عنه في كثير من الصور كما سبق تحقيقه سلمنا عدم الانفكاك
بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة للعالمية
والمفهوم والعلة والمعلول يجب تلازمهما ابتدا ودواما بخلاف التلاوة والحكم فلا تلازم بينهما الا ابتدا لا دواما
لان التلاوة امارة الحكم في ابتداء ثبوته دون حال دوامه فلا تدل الا على ثبوته ابتدا ولا تدل
على دوامه ولذلك يثبت الحكم بها مرة واحدة مع تكررها ابدا فاذا نسخت التلاوة وحدها كان نسخا
لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير المدلول ولا يلزم انفكاك
الدليل عن المدلول قيل في الاحتجاج للمانعين لنسخ احدهما دون الاخر ثانيا بقاء احدهما من دون
الاخر يوقع في الجهل ويرفع الفائدة عن لايهامه اعتقاد نفي الحكم لنسخ التلاوة واعتقاد ثبوته لبقائها
القران لاختصاص فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد اصلا وقصد ولكن من غير ذلك اللفظ فقد

بطلت فائدته فيكون عبثا والتجهيل والعبث قبيح لا يجوز على الله تعالى ورد بالمنع للامرين اما الايقاع
في الجهل فلانه منتف مع الدليل الدال على بقاء التلاوة او الحكم دون الاخر اذ المجتهد يعلم بالدليل
والمقلد يعلم بالرجوع اليه واما رفع الفائدة فكذلك لانها مع بقاء التلاوة كونه قرانا يتلى للثواب وكونه
معجزا بفصاحة لفظه ومع بقاء الحكم قد حصلت في الابتداء وقد تعذر هذا الاحتجاج على وجه يكون
حجة للمانعين من نسخ التلاوة دون الحكم فقط وللعاكسين وهم المانعون من نسخ الحكم دون التلاوة وتوجيهه بما يليق تقريرا وجوابا

مسئلة

ويجوز نسخ القران والمتواتر والاحاد كل بمثله اتفاقا ولا خلاف فيه الا من منع النسخ مطلقا او من
منعه في القران فيجوز نسخ القران بالقران كآيتي العدتين والخبر المتواتر بالخبر المتواتر ومثاله عزيز وقد
مثله العبسي بنسخ المتعة ونسخ الكلام في الصلوة والخبر الاحادي بالخبر الاحادي نحو حديث الصحيحين
كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها والافادة كنت نهيتكم ان النهي كان من السنة وكنسخ نكاح المتعة
ونقض الوضوء مما مسته النار ومن مس الفرج وهو كثير ويجوز نسخ الاضعف بالاقوى فيجوز نسخ
الاحادي بالمتواتر اتفاقا ويجوز نسخ السنة متواترة كانت او احادا بالقران عند الجمهور كنسخ تحريم
مباشرة الصائم اهله ليلا بعد النوم او صلوة العشاء بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الاية وكالتوجه الى بيت المقدس
فانه كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لنا اي الاضعف ان كان الاحاد معا
جاز نسخه بالكتاب والسنة المعلومة لان جواز نسخه بالمتواتر متفق عليه والكتاب اقوى منه ولنا ايضا
معاد ولما قدمناه من صور الوقوع قيل يجوز ان يكون نسخها بالسنة ويوافقها القران او يثبت
المنسوخ بشرائع من قبلنا او بقران نسخ تلاوته قلنا لو فتح ذلك لما صح اجماع العلماء على صحة
الحكم بناسخه نص علم تاخره عما خالفه وحجية شرائع من قبلنا مختص بما قص فيه ولم ينسخ الكتاب
وما نسخ تلاوته لا يسمى قرانا بل سنة لانه وحي غير متلو ولذا لا يجوز به الصلوة ومن ذلك مصالحة
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اهل مكة في الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات
الاية او كان الاضعف هو المتواتر والاقوى الكتاب فلا اقل من الجواز لنسخه بالكتاب
المقطوع بامكانه في نفسه وعدم لزوم المحال منه لعكسه والمدعى انما هو الجواز لا الوقوع وقيل يمتنع
نسخ السنة معلومة كانت او مظنونة بالقران وهو قول الشافعي صرح به في رسالته قال القاضي عبد الجبار
ومن اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله لكنه لما رأى المسئلة تضعف على النظر
جعله قولا اخر حسبما يفعله كثير منهم انتهى كلامه وجمهور المتاخرين من الشافعية يتأولون
كلامه بانه انما اراد نفي الوقوع دون الجواز قال الامام يحيى ومن ائمة الزيدية من ذهب الى ذلك
وذلك للدليل السمعي اعني لقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس فيجب ان يكون ما جاء
به من الذكر الذي هو القران مبينا لا رافعا والنسخ رفع لا بيان قلنا البيان معناه التبليغ
لانه اظهار سلمنا فالنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم كما سبق في مقدمة الباب سلمنا فاين نفيه اي
النسخ لانها انما تدل على كونه مبينا في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا في الجملة سلمنا التعميم فلم لا يكون مبينا باعتبار
ما ثبت به من الاحكام ناسخا باعتبار ما ارتفع به منها وقد تعذر الاحتجاج بهذه الاية على وجه
اخر حاصله ان الاية تدل على ان السنة تبين القران لانه عليه الصلوة والسلام انما يكون مبينا بما يلوح

Copy ... iversity

الكتاب السنه لكان مخالفا لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم اذ النسخ تبيين فيكون المبين هو
الكتاب لا الرسول فيلزم نقيض ما نطق به القران وهو محال وحاصل الجواب منع اختصاص تبيينه
بالجواز ان يكون مبينا بما ورد على لسانه من الكتاب والسنه جميعا والجمهور من ايمه الزيديه وغيرهم
على جواز نسخ القران بالمتواتر من السنه ومنعه الشافعي رضي الله عنه وتابعه على ذلك طايفه وهو
مروي عن بعض ايمه الزيديه واختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا كالحارث المحاسبي وعبد الله
ابن سعيد والقلانسي وهو روايه عن احمد بن حنبل ومنهم من منعه سمعا كالشيخ ابي حامد الاسفرايني
وهو معنى كلام المانعين من ايمه الزيديه ويؤول به مذهب الشافعي احتج الجمهور بقوله
لانه معلوم متاخر ورفعا فوجب على المكلفين اتباعه ولا مانع من معرفه كون حكم المصلحه
بالقران ومعرفه كون بدله مصلحه بالسنه قيل في الاحتجاج لما تعين سمعا قال الله تعالى ما
ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها وهو يدل على عدم جواز نسخ القران بالسنه
من وجهين احدهما ان ما ننسخ به القران يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنه ليست كذلك وثانيهما
انه قال نات والضمير لله فيجب الا ينسخ الا بما ياتي به الله وهو القران قلنا المراد من قوله
بخير منها او مثلها الحكم وهو خير او مثل في حق المكلف حكمه او ثوابا سلمنا فغير الناسخ اذ لا يمتنع
ان يكون المراد بالايه على موجب ظاهرها ان الله تعالى متى نسخ ايه انزل ايه اخرى مثلها او خيرا
منها وان لم تكن هي الناسخه للاولى بل يكون الناسخ لها امرا اخر سلمنا فقي التلاوه يعني لم لا يكون
المراد في الايه نسخ التلاوه فاذا نسخ تعالى تلاوه ايه بدل لها بايه تتلا ويتعبد بتلاوتها في الثواب ومثل
وقوله الضميريه في نات لا يمنع النسخ بالسنه لان الكتاب والسنه جميعا من عند الله قال تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبه يعلم الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان لم يكن المراد لا اضع لفظا بدل كان ما انزل واما المانعون عقلا
فاحتجوا بان تجويزه يؤدي الى التنفير عن الانبيا وعما جاوا به من حيث تجويز ان ياتي امر من عند انفسهم
بما يرفع حكم ما جاء من عند الله وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى بقوله قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي قلنا قيام الدلاله على بعثتهم للتبليغ عن الله تعالى وتعريف الامه بمصالحها الشرعيه
وعلى ان كل ما جا به من عند الله وعلى انه لا يجوز عليه الكذب والتغيير والتبديل يزيل التنفير والجمهور
ايضا على منع نسخ الكتاب والسنه المتواتره المعلومه بالاحاد التي لا تفيد القطع بالقران
لان القاطع لا يعارضه المظنون وذهب متاخروا الحنفيه الى جواز نسخ الكتاب والسنه المتواتره
بالخبر المشهور قالوا لان النسخ بيان من وجه وتبديل من اخر فمن حيث بيانيته يجوز بالاحاد
كبيان المجمل والتخصيص ومن حيث تبديله يشترط التواتر فجاز بالوسط بينهما عملا بالجهتين
وفيه انه لا واسطه بين العلم والظن وقد صرحوا بان المظنون لا يقابل القاطع وفي جمع الجوامع
ان نسخ القران بالاحاد جائز غير واقع وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي وابو عبد الله
البصري الى الجواز في عصره عليه الصلوه والسلام لا بعده ووافقهم الامام يحيى بن حمزه من ايمه الزيديه
عليهم السلام على ذلك لما يجي من حديث اهل قبا وبعث الاحاد الى الافاق وغيرها وللاجماع على المنع بعد

فيكون ظاهرا في انقطاع الوحي وعدم تبديل لفظا فلا يدل على منع تبديل الحكم مدت

بعده الى ظهور المخالف وذهب جمع من الظاهريه الى جوازه ووقوعه لانه اذا جاز تخصيص
القاطع بالاحاد جاز نسخه به لان ذلك تخصيص في الاعيان وهذا تخصيص في الازمان
واجيب بالفرق بان التخصيص بيان وجمع بين الدليلين والنسخ ابطال ورفع لاحدهما قالوا
قد وقع والوقوع فرع الجواز بيان ذلك ان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا فاستداروا
في قبا بخبر الواحد ولم ينكر عليه السلام وانه عليه السلام كان يبعث الاحاد لتبليغ مطلق الاحكام
حتى ما نسخ متواترا لو كان ونسخ الوصيه للوالدين والاقربين بقوله عليه الصلوه والسلام لا وصيه
لوارث ونسخ قوله تعالى لا يحل لك النسا من بعد بقولها ما مات رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم حتى احل له ان يتزوج من النسا ما شا ونسخ قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الايه بنهيه عن
اكل كل ذي ناب واجيب عن الاول بان خبر الواحد افاد القطع بالقراين فان ندا مناديه عليه السلام
بالقرب منه في مثلها وبنيه صدق عادة وعن الثاني بمنع بعثته للاحاد بما ينسخ قاطعا لظهور
استوا الناسخ والمنسوخ في حق الناسخين عنه عليه السلام في كونهما بتبليغ الاحاد ولو سلم فلحصول
العلم به بقرينه الحال وعن الثالث بان الخبر معلوم لتلقي الامه اياه بالقبول روى ابو عبيد عن الحسن
قال كانت الوصيه للوالدين والاقربين فنسخ ذلك وصارت الوصيه للاقربين الذين لا يرثون
ثم قال ابو عبيد والى هذا صارت السنه القايمه عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والبه انتهى
قول العلما واجماعهم في قديم الدهر وحديثه ولو سلم فالنسخ بايه المواريث كما روي عن كثير من الصحابه
وغيرهم والحديث انما دل على ان ايه الميراث متاخره وانه لا يجتمع في المال حقان لتصديره
بان الله قد اعطى كل ذي حق حقه والوجه ان في قوله تعالى يوصيكم الله اشعارا بانه تعالى تولى
بيان حق كل ذي حق من الاقارب بعد ان فوضه الينا لعجزنا عن معرفه مقاديره كما قال تعالى
لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا واوضح ذلك الاشعار بالحديث ويجري ان تقدير انصبا الاقارب
كان مفوضا الينا لانه المفهوم من قوله بالمعروف ثم اوجبها الشارع مقدره في الايه والمقدره
تنافي المفوضه فنسختها وعن الرابع بان قوله تعالى من بعد قيد في الحكم محكم في الناسخ والحديث
غير صحيح ولو سلم فالنسخ بقوله انا احللنا لك الايه واحل الايه وقولها احل ظاهر في انه بالكتاب
وعن الخامس بان المعنى لا اجد الان والتحريم في المستقبل لا ينافيه ولو سلم فالحديث مخصص
لا ناسخ مسله الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ اي لا يكون منسوخا وحكى القرشي
وغيره الاتفاق على ذلك وحكى السيد ابراهيم في فصوله الخلاف فيه عن ابي الحسين الطبري
وابي عبد الله البصري وفي حكايته عن ابي عبد الله البصري نظر احتج الجمهور بقوله لان ناسخه
المقدر اما قاطع فيكون الاجماع خطا لانعقاده على خلاف الدليل القاطع لانه ان كان
نصا فهو متقدم على الاجماع لكونه لا ينعقد في حياته صلى الله عليه وعلى اله وسلم والاجماع لا ينعقد
على خلاف النص القاطع وان كان اجماعا قاطعا فلان الاجماع لا ينعقد على خلاف الاجماع
والا لزم ان يكون احد الاجماعين باطلا بالضروره سوا كان مستنده ظنيا او قطعيا ولما
استلزم بطلان الاجماع القاطع كان الاجماع الاخر المفروض ناسخا باطلا لانعقاده على الخطا لانه محال

Copyright ... University

واما ظني و الظن لا يقابله اي لا يقابل الاجماع القطعي للاجماع على نقيض هو القاطع على المطلوب هذا
ان كان الاجماع المفروض نسخه قطعيا واما ان كان ظنيا فالحجة الشاملة له وللقطعي قوله ولارتفاع
النسخ بارتفاع الوحي بموته صلى الله عليه وعلى آله وسلم والاجماع لا ينعقد الا بعده عليه الصلوة والسلام لان
ولهم في زمانه من دونه لاغ ومع قوله او تقريره الحجة في قوله او تقريره لا في قولهم فاذا انعقد الاجماع بعده
لم يمكن نسخه بكتاب ولا سنة لعدمهما بعد وفاته ولا باجماع لانه ان كان لا عن دليل فخطا او عن دليل
تقدمه على الاجماع المفروض كونه منسوخا والناسخ لا يتقدم المنسوخ والقياس شرطه عدم مخالفة
الاجماع مع ان النسخ به معارض للنسخ باصله فلزم تقدمه وهو باطل قيل في الاصحاح
بالنسخ الاجماع من الامة في مسئلة على قولين يقول باحدهما طائفة وبالآخر اخرى فوقع اجماع من الكل
على احدهما اجتهاد على المجتهد المصير الى ما اداه اليه اجتهاده منهما وللمقلد الاخذ بايهما شاء ثم انه يجوز الاجماع
على احد القولين كما مر فالاجماع حسب على احدهما ناسخ للاجماع لابطاله الجواز الذي اقتضاه قلنا
لا نسلم الاجماع الاول لان كل فرقة يجوز ما تقول به وتنفي الآخر ولو سلم فلا نسلم انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم
في الاجماع من القول بامتناعه ولو سلم الاجماعان فان الاجماع الاول من الاولين على جواز الاجتهاد ثم
اختلفوا فيه مشروط بان لا يوجد قاطع يمنع الاجتهاد للاجماع على ان الاجتهاد بخلاف القاطع لا يجوز
والجمهور على انه لا ينسخ اي لا يكون ناسخا لغيره وما وجد من الاجماع على خلاف النص فليعلم الناسخ
لانه هو الناسخ اما عن مستند نص فالنسخ به لا بالاجماع او لا عنه فالاول اما قاطع الى آخره اي الاجماع
الدليل المذكور في منسوخيته يعني انه اذا لم يكن عن مستند منصوص فان كان الاول قطعيا كان الاجماع
على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطا والاجماع معصوم عن الخطا وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع
على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع
فلا يثبت به حكم ولا يتصور فيه بان انهما ولا رفع فلا نسخ وان قيل الثابت بالظن قبل انعقاد الاجماع
اذا ارتفع به صار نسخا كارتفاع الثابت بالظن من الكتاب والسنة بالنص القطعي المخالف قلنا انعقاد
الاجماع على خلافه يدل على بطلان الظن من اصله وعلى خطا العامل به قبل الاجماع بخلاف رفع الثابت
بالظن من الكتاب والسنة بالنص القطعي فان العامل بالظن قبل نسخه بالقطعي مصيب وقوله ولما تقدم
مجرى اخرى للجمهور وهي ان ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي والاجماع معصوم عن مخالفة دليل شرعي من الكتاب
والسنة لا معارض له منهما فما وجدناه من الاجماع مخالفا لهما حكمنا بتضمنه للناسخ ان لم يمكن الجمع بالتاويل
وقيل انه يجوز ان ينسخ اي يكون ناسخا لغيره وهذا القول حكاه في الفصول عن ابي علي الجبائي
والقاضي عبد الجبار وابن ابان وابي الحسين الطبري وابي عبد الله البصري وحكاه البيهقي في المدخل
عن الشافعي وفي نسبة هذا القول الى ابي عبد الله البصري نظر لان السيد ابا طالب رضي الله عنه حكى
عنه المنع من النسخ به وهو بمذهب شيخه اعرف ولم يحك الجواز الا عن عيسى بن ابان ونفر تابعوه
واختار صاحب فصول البدائع من متاخري الحنفية جواز نسخ الاجماع بالاجماع واما غيره فلا يكون
ناسخا له ولا منسوخا ووجه القائلين بالجواز بما اشار اليه بقوله لما تقدم من حدوث الاجماع بعد
الاختلاف تقريرا وجوابا فلا نطول باعادته

مسئلة اختلف في نسخ القياس يعني ان الحكم الثابت بالقياس هل يجوز نسخه بدليل آخر مع بقاء حكم اصله او لا يجوز وفيه اقوال اولها المنع وهو مذهب
ابنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين من غير فرق بين كونه في زمنه عليه الصلوة والسلام وبعد وفاته
وبين القطعي والظني وغير ذلك وثانيها الجواز من غير فرق كذلك ونسب هذا القول الى ابي العباس
ابن سريج من الشافعية وغيره وقوله مطلقا راجع الى القولين معا كما بيناه وثالثها الجواز في القياس
الظني لا القطعي رواه السيد في الفصول اللؤلؤية عن القاضي عبد الجبار وفي معتمد ابي الحسين عنه
ولان احدهما المنع مطلقا وثانيهما انه ان كان معلوم العلة جاز نسخه قال لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو نص
على ان علة تحريم البر هي الكيل وامرنا بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الارز فكما جاز ان يحرم الارز بنص
جاز ان ينسخ عنا تحريمه المستفاد من هذه العلة المنصوص عليها وبمنع من قياسه على البر وهذا ما
مال اليه كثير من الحنابلة كابي الخطاب وغيره واختاره الآمدي من كون ما علته منصوصة كالنص ينسخ
وينسخ به بخلاف المستنبطة فانه متى وجد نص بخلافها تبين فساد القياس ورابعها جواز نسخه في
عصره عليه السلام لا بعد وفاته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو مذهب الامام يحيى وابي الحسين البصري
والرازي وانما يجوز نسخه في عصره صلى الله عليه وآله وسلم عنده هو لا باقوى من نص او قياس اما بالنص فكما
اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس الارز عليه بامارة دالة على ان علته
الكيل ثم نص على اباحة بيع الارز بالارز متفاضلا واما بالقياس فبان يكون المسئلة بحالها
الا ان الرسول عليه الصلوة والسلام نص على اباحة التفاضل في بعض المأكولات ونبه على ان علته كونه
ماكولا بامارة هي اقوى من الامارة الدالة على ان علة تحريم البر هي الكيل فيلزم من ذلك قياس الارز
على ذلك المأكول واما القياس الثابت بعد وفاته عليه السلام فلا يصح نسخه بنص كتاب او سنة
لتعذر ذلك بعده عليه الصلوة والسلام ولا بنص ظهر بعد الخفا ولا اجماع ولا قياس اقوى
او مساو ولان زوال القياس ليس للنسخ بل لزوال شرطه وهو انتفاء معارضة النص والاجماع
والقياس الاقوى وكذلك المساوي لتساقطهما واما القياس الاضعف فساقط وذهب ابن الحاجب
الى انه يجوز في عصره صلى الله عليه وآله وسلم بقطعي سواء كان نصا او قياسا اذ لا يمكن النسخ بالقطعي
لثبوته في القطعية وهو ان يكون المنسوخ قياسا قطعيا بان يكون جميع مقدماته قطعية ونسب
الفناري في فصوله هذا القول الى الشافعية واما بعده عليه الصلوة والسلام فلا نسخ وان ذهب
بعض القياس ذاهب في سائر الاعصار لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان
متعبدا بظنه ورفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل تبين انه كان
منسوخا والفرق بين الامرين غير خفي وذهب السمناني الى انه يجوز نسخ القياس بالقياس
الاول خاصة احتج القائل بالمذهب الاول وهو المنع على الاطلاق بان شرط العمل بالقياس
عدم ظهور المعارض سواء كان اقوى او مساويا فاذا ظهر المعارض زال شرط العمل به من اصله
بناء على ان كل مجتهد مصيب او قيل المصيب واحد لان الذي يظهر للمجتهد بعد القياس لا بد ان يكون
معتبرا في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم والا لم يكن شرعيا قلنا ما ذكرتم مسلم في الآحاد لان شرط
العمل بها عدم ظهور معارض راجح او مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح فان قيل ناسخ الآحاد

ابن سريج هو ابن سريج ... وفي طبقات السبكي وطبقات الاسنوي ابو العباس واسمه احمد بن عمر بن سريج وقال في طبقات الاسنوي بلغت مصنفاته اربع مائة مصنف

مراجح فلا يكون ناسخا في حق المخالف بل حق العمل بالمنسوخ ولا يكون العمل بالمنسوخ مشروطا فلا يصرف
اذا وجد الناسخ انه زال شرط العمل به لان زوال الشي يقتضي سابقيته قلنا وناسخ القياس غير راجح
عن حكمه للاتفاق على انه مظهر للحكم لا مثبت له فكونه ناسخا بين الاحرون وهم القائلون بالجواز
مطلقا والمفصلون اما المجوزون على الاطلاق فلهم مقام واحد ودليله ان القياس في جواز نسخ حكمه
كغيره من الادلة الشرعية في ذلك فيجوز نسخه باقوى منه ومثله اذا عرف تقدم اصله على ناسخه
بوجه من الوجوه السالفة واما المفصلون فلكل منهم مقامان احدهما مقام الجواز ودليله ما سبق وثانيهما
مقام المنع وقد اشار الى متمسك كل منهم فيما منعه فقال ثانيهم والقطعيان لا يتعارضان والظني ساقط
يعني ان ثاني الاخرين وهم القائلون بجواز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون غيره حجتهم في جواز
ما يجوز فيه ما تقدم وفي امتناع نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي انه لا يجوز ان يكون ناسخه قطعيا
لان القطعيين لا يتعارضان ولا ظنيا لان الظني مع القطعي ساقط والاحكام انما تثبت بها قلنا يختار
انه نسخ بالقطعي وكم القطعيان لا يتعارضان قلنا مسلم ولكنه لا تعارض مع التاريخ الذي لا يعرف
النسخ الا به والتعارض بين الشيئين انما يتحقق مع اتحاد الوقت فاذا كان الناسخ واردا عن الشارع بعد
امكان العمل بالفرع المنسوخ تعدد الوقت وانتفى التناقض احسن بالتهم اي ثالث الاخرين وهو القائل
بجوازه في عصره عليه السلام نصا او قياسا اقوى والمنع من بعده لقيام المنع بقوله وارتفع النسخ بارتفاع
الوحي فلا يصح نسخه بكتاب او سنة متجددين ولا بغيرهما كما سبق قلنا ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي مسلم
ولكنه غير مفيد للاتفاق على ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له والقائلون بالجواز على الاطلاق
لا يقولون بان الحكم المستفاد من القياس الواقع بعده صلى الله عليه وآله وسلم انما ثبت به واستمر الى ظهور الناسخ
له حتى يلزم وقوع النسخ بعد ارتفاع التنزيل وانما يحكمون بان ثبوته مقارن لثبوت حكم اصله فتحريم بيع
الارز متفاضلا مقارن لتحريم بيع البر متفاضلا سواء وقع في ذلك الوقت تركيب قياس اولا واذا ورد
بعد ذلك ما يدل على جواز التفاضل في الارز كان نسخا للقياس على البر ما دام قياسه وقايس في سائر الاعصار
على البر لعدم اطلاعه على الناسخ ظهرت له منسوخية القياس بعد خفائها ولم يكن من النسخ بعده صلى
الله عليه وآله وسلم في شيء هذا مع عرفان تاخر الناسخ عن اصل المنسوخ والا فان كان معارض القياس نصا
او قياسا احتاج حملناه على انه قرينة عدم التعبد بالقياس كما في بنا العام على الخاص مع جهل التاريخ
احسن رابعهم يعني رابع الاخرين وهو القائل بجوازه في عصره صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان الناسخ
قطعيا والقياس قطعي والمنع في الظني مطلقا والقطعي بعده صلى الله عليه وآله وسلم لقيام المنع كهذا وكالمانع
مطلقا يعني ان حجته على امتناع نسخ القطعي بعده صلى الله عليه وآله وسلم كحجة ثالثهم وهو ارتفاع النسخ بارتفاع
الوحي وحجته على امتناع نسخ القياس الظني في حيوته وبعده صلى الله عليه وآله وسلم كحجة المانعين مطلقا
والجواب كالجواب احسن خامسهم وهو القائل بجواز نسخه بالقياس الاقوى لا بغيره لما سبق من ان
الحكم المستفاد من القياس كغيره من الاحكام الشرعية فيجوز نسخه كما جاز نسخها ولكنه اذا كان الناسخ له
غير القياس فانه يزيله من اصله لان ذلك الغير اما نص واما اجماع ومن شرط صحة القياس ان لا يخالف
نصا ولا اجماعا فاذا وجد نص او انعقد اجماع على خلافه زال لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط

ليس نسخا وغير القياس الاقوى اما مساو او مرجوح والكل ساقط اما المساوي فلامتناع الترجيح
من دون مرجح وسقوط الاول لزوال شرطه لا للنسخ لان من شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض
كما سبق واما المرجوح فلاستلزام النسخ به تقدم المرجوح على الراجح قلنا يجوز نسخه بالنص ولا ازالة
مع التاريخ المفيد لتاخر النص الناسخ عن اصل القياس مدة يسع العمل بالقياس المنسوخ كما سبق
وبيانه ولو كان النص مزيلا للقياس من اصله على الاطلاق لوجب ان يزيله من اصله القياس الاقوى
لان من شرط صحة القياس ان لا يخالف قياسا اقوى ايضا واختلف في نسخه يعني في نسخ القياس
لغيره على اقوال اولها المنع وثانيها الجواز مطلقا اما منع النسخ به مطلقا فهو قول الامامين
ابي طالب والمنصور بالله عبد الله بن حمزة عليهما السلام وحكاه ابو طالب عن عامة الفقهاء والمتكلمين
ولا ينسخ نصا ولا قياسا اما النص فلاجماع الصحابة على رفض القياس عند وجوده واما القياس فلان
تقدمه تقدم اصله قرينة تخصيص علة الاخر كما في بنا العام على الخاص ان لم يكن مرجوحا والا تبين
زوال شرط العمل به كما تقدم واما الجواز مطلقا فهو مذهب ابي العباس ابن سريج من متقدمي الشافعية
بناء على ان كل قياس متاخر لتاخر شرعية حكم اصله على خبر الواحد مثلا بوجه من وجوه الترجيح او سوى
بينهما وجب نسخه بالقياس لاستناده الى النص المتاخر الدال على علية العلة مع حكم الاصل على حكم
الاصل فقط لان النص الدال على حكم الاصل قد تكون علته مستنبطة فيكون النص على الحكم المدعا
نسخ معارضها فلا يصح الالحاق فلا نسخ وثالثها الجواز في الجلي فيجوز ان ينسخ القياس
الجلي غيره من سائر الادلة بخلاف الخفي لضعفه قال الدواري وهو قياس المعنى دون قياس
الشبه وحمله قولا لابن سريج والقول الاخر مع القائلين بالجواز مطلقا وحكاه الاستاذ ابو منصور
عن ابي القسم الانماطي ورابعها الجواز في القطعي لمثله فيجوز ان ينسخ القياس القطعي
لمماثله سواء كان نصا او قياسا وهو اختيار ابن الحاجب ومن وافقه بشرط ان يكون في زمنه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما ما وجد بعد زمنه صلى الله عليه وآله وسلم فلا يكون ناسخا لامتناع النسخ حينئذ بل
يتبين به ان مخالفه كان منسوخا وخامسها الجواز في الجلي للخفي وهو مذهب القاضي
البيضاوي كما تقدم وفي المسئلة مذاهب اخر منها انه لا يجوز ان ينسخ القياس الا قياسا مثله
نقله البرماوي عن نص الشافعي وجمهور الشافعية ورجحه وظاهره عدم التفرقة بين ان يكون الناسخ
مساويا للمنسوخ فيكون قولا مغايرا لما اختاره البيضاوي ومنها ما حكاه ابو الحسين ابن القطان
وغيره عن ابي القسم الانماطي ان القياس المستنبط من القران ينسخ به القران والمستنبط من السنة
ينسخ به السنة ومنها جواز النسخ به ان كانت علته منصوصة لا غير وهو اختيار الباجي والامدي
وغيرهما مسئلة فيما يتعلق بنسخ الفحوى وهو مفهوم الموافقة وقد اتفق القائلون بكونه
ليس من باب القياس على جواز النسخ به ونسخه مع اصله واختلف العلماء في نسخ كل من الفحوى
والاصل وهو ما له المفهوم دون الاخر فهل يجوز نسخ تحريم الضرب وابقاء تحريم التافيف وعكسه
او لا يجوز شيء من ذلك او يجوز بعض ويمتنع بعض فيه اقوال اولها المنع مطلقا فلا ينسخ الفحوى
دون اصلها ولا الاصل دون فحواه لانهم الا ان يكون نفي الفحوى بدليل اخر غير المنسوخ فانه جائز

بلا خلاف وهذا مذهب ابي الحسين البصري والاكثرين ورابعها الجواز مطلقا فينسخ كل من الفحوى والاصل وبقي الاخر وهذا مروي عن القاضي عبد الجبار واختاره القاضي عبد الوهاب في جمعه وثالثها الجواز في الاصل يعني يجوز نسخ الاصل مع بقا الفحوى دون العكس فلا يجوز وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره ورابعها الجواز فيه اي في الاصل خاصة في الاولى والاقويهما يعني انه يجوز نسخ الاصل مع بقا الفحوى لا الفحوى مع بقا الاصل اذا كانت الفحوى في معنى الاولى وان لم يكن الفحوى اولى بل كانت مساويه جاز النسخ في كل واحد من الاصل والفحوى مع بقا الاخر وهذا مذهب الامام يحيى بن حمزه والشيخ احمد الرصاص وخامسها الجواز في الفحوى مع بقا الاصل لا الاصل مع بقا الفحوى الا بدليل اخر وهذا اختيار الفقيه عبد الله بن زيد المدحجي رحمه الله تعالى احتج الاول وهو القايل بالمنع فيهما بان تحريم الضرب لازم لتحريم التافيف والالم يعلم منه وتحريم التافيف متبوع لتحريم الضرب وقد تقرر ان نفي اللازم والمتبوع يستلزم نفي الملزوم والتابع والالزم ان يوجد الملزوم والتابع مع عدم اللازم والمتبوع والتزم حقيقه اللزوم والتبعيه فاذا ارتفع اللازم ارتفع الملزوم والالم يكن ملزوما واذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه والالم يكن تابعا قلنا دلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام والمعتبر في الدلالة الالتزام متعارف علم البيان وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم في الجمله فهو دون اللزوم في الجمله فلا يمنع الانفكاك بين اللازم والملزوم حتى يلزم وجود الملزوم مع عدم اللازم سلمنا فعند الاطلاق يعني لو سلم ان اللزوم هنا بمعنى امتناع الانفكاك فانما هو كذلك عند الاطلاق وعدم التصريح بنفي المفهوم اما اذا صرح بنفيه كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به فان القتل وان كان مستلزما للاستخفاف الا انه اذا صرح بنفيه لم يستلزمه وما نحن فيه كذلك فانه اذا نسخ تحريم الضرب كان مصرحا باستلزام فلا يكون لازما والتبعيه في الدلالة وهي باقيه يعني ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعه لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التافيف لا الضرب انما كان حراما لان التافيف حرام ولو لا حرمة التافيف على الضرب لما كان الضرب حراما فالمرتفع هو تحريم التافيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقيه فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع احتج الثاني وهو القايل بالجواز فيهما بان افاده اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان ولا لزوم بينهما حكما بمعنى امتناع الانفكاك بينهما وغايه ما بينهما اللزوم في الجمله وهو لا يمنع الانفكاك في الجمله فجاز رفع كل واحد منهما دون الاخر واجيب بانه لو لم يكن بين الاصل والفحوى الا اللزوم في الجمله للزم ان لا يكون الحكم ثابتا فيها بطريق الاولويه لكن الاولويه مشروطه عند البعض واستوايهما يوجب اللزوم الكلي بينهما ورد بانه لو كان اللزوم بينهما كليا لما جاز التخصيص بالخلاف لكنه جائز قطعا كما سبق ودفع بان مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف ان قيل في مقام ايجاب التعظيم امتنع التخصيص بنقيض المفهوم والا لزم التناقض وان لم يقل في مقام التعظيم لم يستلزم ثبوت المفهوم فلا يضر التخصيص بالنقيض ورد بانه لا مانع من اعتبار معنى في وقت واعتبار غيره في اخر كما عدم في نسخ القياس فلا يلزم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف في مقام التعظيم ان يستمر اعتبار التعظيم حتى يمتنع التصريح بنقيض المفهوم لجواز ان يعتبر في وقت اخر تحريم

التافيف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم ويكون نسخه قرينه لذلك واما حجج المذاهب الاخر فدارها على هاتين الحجتين فلا نطول بتفصيلها وقد اختلف في نسخ مفهوم المخالفه والنسخ به اما نسخه فيجوز سوا نسخ معه اصله او لم ينسخ وقد قالت الصحابه رضي الله عنهم ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء من الماء منسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل مع ان الاصل باق وهو وجوب الغسل بالانزال واما نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفه فذكر بعضهم فيه احتمالين قال والظهرهما عدم الجواز لانه انما دل على ضد الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور فاذا بطل تاثير ذلك القيد بطل ما بني عليه واختار السيد ابرهيم في فصوله الجواز واما النسخ به فمنعه ابن السمعاني والقاضي عبد الوهاب لان النص دايما اقوى منه فكيف ينسخ الاضعف الاقوى واختار السيد ابرهيم في فصوله الجواز وفاقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي والبرماوي بنا على ان المنسوخ بالمفهوم قد يكون مساويا او اضعف كان يكون مفهوم مخالفه او نحو ذلك والله اعلم مسئله واختلف في بقا حكم الفرع مع نسخ حكم اصله فذهب بعض الحنفيه الى بقائه والاكثرون الى امتناعه وهو ما اراد بقوله نسخ حكم الاصل يبطل حكم الفرع ثم منهم من يسمي ذلك نسخا نظرا الى الظاهر من زوال بقاءه بعد كونه ومنهم من لا يسميه نسخا نظرا الى ان الحكم انما زال بزوال علته احتج الاكثرون بقوله لخروج العله عن الاعتبار يعني ان نسخ الاصل يستلزم خروج علته عن كونها معتبره شرعا فيجب لعلم الغا ولها عدم ترتب الحكم عليها في الاصل وانما ثبت الفرع بالعله فلو لم ينتف بانتفائها لزم الحكم بلا دليل قيل في الاحتجاج للقايلين بالبقا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كما في الفحوى قلنا بل تابع للدلالة مع الحكمه ولا نسلم انه لم يحدث شي الا انتفا الحكم بل حدث معه انتفا الحكمه المعتبره شرعا وانتفاؤها يستلزم انتفا الحكم في الفرع لاستحاله بقائه بغير حكمه معتبره والمفهوم ليس كذلك اذ لا يلزم من انتفا الحكمه المحرمه للتافيف انتفا الحكمه المحرمه للضرب لان ما يكون حكمه بلغته على تحريم التافيف غايه في ايجاب التعظيم والمنع عن الايذا فيستتبع تحريم الشتم والضرب وساير انواع الايذا فكانت الرعايه والعنايه في تحريم التافيف اعلا واخص وانتفا الاعلا والاخص لا يوجب انتفا الادنى والاعم مسئله اتفق الكل على ان الزياده اذا كانت عباده منفرده عن العباده المزيد عليها انها لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه الا ما حكي عن بعض العراقيين من الحنفيه ان زياده صلوة سادسه على الصلوات الخمس تكون نسخا لانها تخرج الوسطا عن كونها وسطا فيبطل وجوب المحافظه عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى والجمهور على انها ليست نسخا لان الزياده انما تبطل كونها وسطى وابطال وصف الوسطى لا يبطلها اي الصلوة الموصوفه بالوسطى يعني انه لا يبطل حكمها الشرعي الذي هو الوجوب وانما يبطل وصفها بالوسطى وليس حكما شرعيا اما زياده شطر اي جز كزياده ركعه في الفجر وزياده التغريب على الجلد وزياده عشرين جلده على حد القاذف او زياده شرط كزياده وصف الايمان في اعتاق رقبه بالاطلاق وزياده الطهاره على الطواف او رفع مفهوم مخالفه كايجاب الزكوه في المعلوفه بعد نص السايمه فقيل ان الزياده نسخ في الاولين اللذين هما زياده الجزء والشرط وهذا مذهب الحنفيه وقيل انها نسخ في الثالث وهو رفع مفهوم

Copyright King Saud University

المخالفه له في غير حكاه الحرك والفصول للبعض لسا فيه وقيل ان الزياده لا تسمى المزيد عليه مطلقا سوا كانت الزياده في شطوا وشرطا او غيرهما وهذا مذهب الشافعيه والحنابله والسمرقندي ابي علي وابي هاشم
وقيل ان المزيد نسخ ان غير الاصل المزيد عليه تغييرا شرعيا بان صار كالعدم ووجب استينافه كزياده ركعه
والافلا كالتغريب في العشرين وهذا مذهب الامام ابي طالب والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والمراد
بعضهم وهو القاضي عبد الجبار على ذلك فقال او خير في ثالث من امور بعد ان خير في اثنين
منها كان يقول اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم فان زياده الاطعام يكون نسخا لقبح الاخلال
بالاعتاق والصوم لا كزياده عشرين في حد القذف وزياده التغريب في حد البكرين فانه لا يكون
نسخا عند هولا لانه لا يلزم من زيادتهما استيناف الحدين وانما يلزم ضمهما اليه وعند القاضي عبد الجبار
ان زياده شرط منفصل عن العباده لا يكون نسخا لها مع ان زيادته تصير العباده من دونه كالعدم
لوجوب استينافها به فهو وارد عليه وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري الى ان
الزياده ان غيرت حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا والا فلا فزياده العشرين والتغريب في الحدين
وزياده الحكم بشاهد ويمين وايجاب النيه والترتيب والمضمضه والاستنشاق في الوضوء وضم
الايمان الى الرقبه في كفاره الظهار يكون نسخا لان الحد قبل الزياده كان حد الكاملا في الشرع
مجزيا بين وجوب عليه اعادته ويتعلق بحد القذف ايضا حكم شرعي وهو رد الشهاده وبعد الزياده
ينفي جميع ذلك وهكذا الكلام في الشاهد واليمين لان الايه تقتضي الاقتصار على شهاده
رجلين او رجل وامراتين وفي النيه والترتيب والمضمضه والاستنشاق لان الوضوء كان
مجزيا من دونها ومثال ما ليس بنسخ عندهما الامر بستر الركبه بعد الامر بستر الفخذ لان
ستر الفخذ مقتض لايجاب ستر الركبه من حيث انه لا يتم الا به فلم يتغير المزيد عليه في المستقبل
هذا معظم الخلاف في هذه المسئله والضابط المراعى عند الجميع ان الناسخ رافع الحكم الشرعي
والخلاف في الجزئيات فالنافون لكون الزياده نسخا على الاطلاق يحكمون بان حكم المزيد عليه باق
وان التعبد بالركعتين ووجوبها واستحقاق الثواب عليها حاصل بعد زياده الثالثه كما كان
قبلها والمثبتون على الاطلاق يحكمون بان الزياده قد رفعت حكما شرعيا وهو اجزا المزيد عليه
من دون الزياده في الركعتين والحد والطهاره والمطلق اذا قيد بنا على ان الاجزا حكم شرعي
واذا وجه الخلاف الى الجزئيات حسن ان يذكر مختار اصحابنا فيما اختلف فيه منها فنقول قد نص
اكثر اصحابنا على انه لا نسخ في زياده العشرين والتغريب في حد القاذف والبكرين وهو مبني
على بطلان مفهوم العدد واما اذا اثبتناه كان المنع من الزياده مستفادا من جهه الشرع فاذا
ثبتت الزياده بدليل شرعي متراخ كان نسخا وهكذا الكلام في ايجاب الركوع في المعلوفه بعد نص
السائمه وفي زياده الحكم بشاهد ويمين بعد الاقتصار على شهاده رجلين او رجل وامراتين وتقييد
المطلق وتخصيص العام نسخ مع التراخي كما تقدم واما زياده ركعه رابعه لاجزا المزيد عليه فمن
جعل الاجزا حكما شرعيا كان ذلك عنده نسخا ومن لا يجعله شرعيا فلا نسخ عنده الا ان يقول
انه ارتفع بوجوب زياده الركعه تحريمها الثابت شرعيه الاقتصار على الركعتين والعمل الكبير

بعد التعيين نسخ لقبح الاخلال بالمعين ومسئله الزياده في خصال التخيير وقال ابو الحسين ان تحريم
الاخلال عقلي لانه متفرع على عدم ايجاب المزيد وذلك عقلي والمتفرع على العقلي عقلي فلا يكون رفعه
نسخا واجيب بمنع تفرعه عن عدم ايجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال عدم ايجاب المزيد
بالتفرع عليه ولهذا قال الدواري رحمه الله الاحق ان قبح الاخلال شرعي لانه فرع على مجموع
الامرين ايجاب الثلاث من خصال الكفاره وعدم ايجاب الرابعه واحدهما لا يكفي في التاثير في
قبح الاخلال فيكون قبح الاخلال شرعيا لان ايجاب الثلاث هو الطارئ والمستقبل لقبح الاخلال
لتعلقه به بالمقارنه ولانه اضعف الاصلين والفرع يتبع الاضعف في الحكم واما زياده شرط للصلوه
كان يرد الامر بها مطلقا من غير شرط ثم يرد الامر بتقديم الوضوء او يرد الامر بها مشروطا به
ثم يراد به عضو فالخلاف فيها مبني على الخلاف في كون الاجزا حكما عقليا او شرعيا وان نقص اجزائها
فنسخ له يعني انه اذا انقص شطر العباده او شرطها فهو نسخ لذلك الناقص بلا خلاف وقيل هو
ايضا نسخ للباقي وهو العباده المنقوص جزؤها او شرطها وقيل انه يكون نسخا
في الشطر اي الجزء فاذا اسقط جزء من العباده كركعه او ركوع كان نسخا لها وان كان المسقط
شرطا كالطهاره والنيه والاستقبال لم يكن نسخا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار واليه يميل
كلام السيد ابي طالب في المجزى ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط واعلم انها قد اختلفت
كلمتهم في موضع الخلاف من الشروط فكلام ابي الحسين في المعتمد يقضي بالفصل بين الشرط المتصل
والمنفصل وميز الشرط عن الجزء بان الشرط ما يجب تقدمه واستصحابه في جميع العباده كالطهاره
واستقبال القبله وستر العوره والنيه وحكم المستصحبه لكونها موجوده في جمله العباده فكانت
شرطا لا جزءا والجزء ما لا يجب تقدمه ولا استصحابه في جميعها كالركوع والسجود وما جرى مجراهما
وقال ان نسخ القبله لم يوجب نسخ الصلوه بالاجماع والمختار وعليه الجمهور منهم الامام المنصور
بالله عبد الله بن حمزه عليه السلام والامام يحيى بن حمزه والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله
وابو الحسين والرازي والشيخ الحسن الرصاص ان النقص لا يكون نسخا للباقي سواء كان المنقوص
جزءا او شرطا لنا في الاحتجاج لمذهب الجمهور ان نقص جزء العباده او شرطها لو استلزم
نسخ الباقي الذي هو العباده المنسوخ بعضها او شرطها لكان يفتقر ثبوته يعني ثبوت
حكمه الذي هو الوجوب بنا على ان المضاف محذوف الى دليل ثان غير الدليل الاول لان المفروض
ان حكم الدليل الاول منسوخ والاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر في وجوبه الى دليل ثان
قيل في الاحتجاج للاول ابن الحزم تغير المنفي يعني انه قد ثبت تحريم فعل الباقي بغير
المنقوص من الجزء والشرط ثم ارتفع ذلك بحكم اخر وهو جواز الباقي او وجوبه من دون
المنقوص ولا معنى للنسخ الا ذلك قلنا معنى التحريم للباقي من دون المنقوص وجوبه يعني
وجوب المنقوص مع وجوب الباقي لا معنى له الا ذلك فنقصه نسخ لوجوبه ولا نزاع فيه
ولا نسلم انه نسخ لوجوب الباقي ولا مستلزم له والا افتقر وجوبه الى دليل اخر وهو باطل كما تقدم
والفائده فيها قبول خبر الواحد مع علم الاصل وعدم قبوله يعني ان فائده الخلاف في الطرفين

Copy… University

القياس

وهما النسخ بالزيادة والنسخ بالنقصان العمل باخبار الاحاد واذا افضت زيادة او نقصان مما اقتضاه القران كزيادة التغريب على الجلد الثابت بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمراتين الثابته بحديث مسلم وابي داود وغيرهما انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قضى بشاهد ويمين عند القائلين بعدم النسخ وعدم العمل بها عند القائلين بالنسخ والمشهور عند الحنفيه كما لمعلوم في جواز نسخ الكتاب به كما تقدم والله تعالى اعلم

المقصد الخامس من مقاصد

هذا الكتاب في القياس وما يتصل به من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وجعل هذه متصله بالقياس لكونها شرعيه في الغالب والقياس احد الادلة الشرعيه المتفق عليها والمبني عليها اكثر الاحكام ولم تجعل مقاصد مستقلة لما فيها من الاختلاف وقلة ما بني عليها من الاحكام والقياس في اللغه مصدر قايس تقول قاسته بالشي مقايسه وقياسا اذا قدرته وحددته به وسويته عليه وهو يتعدى بالبا كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البنا والحمل والقياس في اصطلاح الاصوليين والفقها هو الحاق معلوم بمعلوم في حكمه سواكان اثباتا او نفيا للاشتراك في العله سوا كانت صفة او حكما مثبته او منفيه فقوله الحاق كالجنس يدخل فيه المحدود وغيره وما بعده كالفصل والمراد حكم الذهن بكون امر كامر سواكان ذلك الحكم قطعا او ظنا وقد علم من هذا التعريف اركان القياس التي هي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لتضمنه اياها وستاتي ان شا الله تعالى فمعلوم الاول اشارة به الى الفرع والثاني الى الاصل والمراد بالمعلوم متعلق العلم المصطلح والاعتقاد والظن فان الفقها كثيرا ما يطلقون لفظ العلم على الامور وعبر به لكون القياس يجري في الموجود والمعدوم ورجح على التعبير بالفرع والاصل لما في التعبير بهما من ابهام الدور وان كان قد دفعه بعضهم بان المراد بهما ذات الفرع والاصل اعني محل الحكم المطلوب ومحل الحكم المعلوم والموقوف على القياس انما هو وصفا الفرعيه والاصليه وقوله في حكمه اشارة الى الركن الثالث اعني حكم الاصل والمراد من الحاق الفرع بالاصل في حكم الاصل ان يثبت له مثل حكمه لا عين حكمه لان المعنى الشخصي لا تقوم بمحلين والاوصاف لا يتصور انتقالها من محل الى محل وهكذا الكلام في الركن الرابع المشار اليه بقوله للاشتراك في العلة واحترز بذلك عن الحاق معلوم بمعلوم في حكمه لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص واجماع فانه لا يكون قياسا ومنه قياس الدلالة لتصريحهم تخصيصه بالذكر دفعا لتوهم كون الحد لا يشمله لان قياس الدلالة ما لا يكون الجامع المصرح به فيه هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون دليلا عليها التلازمهما وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة فيتبين كون الحد شاملا له بقوله لتضمنها يعني لتضمن العلة الباعثة وان لم يصرح بها فان المشاركة في الرائحة المخصوصة تدل على المشاركة في الشدة المطربة وقوله والعكس ملازمة الى اخره اشارة الى دفع ما وقع من الاعتراض بكون الحد غير جامع لان اشتراط الاشتراك في العلة مخرج لقياس العكس لانه حمل معلوم على معلوم لثبت نقيض حكم المحمول عليه للمحمول لوجود نقيض علته فيه مثاله قول اصحابنا والحنفيه لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلوة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر فالاصل الصلوة والفرع الصوم والحكم في الاصل

عدم وجوب الصلوة في الاعتكاف يعني انها ليست شرطا في صحته والعلة في الاصل كونها غير واجبه فيه بالنذر وحكم الفرع وجوب الصوم فيه بغير نذر يعني انه شرط في صحته وعلته وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة ومثال الاخر لما صح الوتر على الراحلة كان نفلا كصلوة الفجر لما لم يصح عليها لم يكن نفلا فالاصل صلوة الفجر والفرع صلوة الوتر وحكم الاصل كونه غير نفل وعلته عدم صحته على الراحلة وحكم الفرع كونه نفلا وعلته صحته على الراحله وهذا الاعتراض مدفوع بان قياس العكس ملازمة يعني انه قياس استثنائي مشتمل على ملازمة واستثنا وحاصله في المثال الاول لو لم يكن الصوم في صحة الاعتكاف شرطا على الاطلاق لم يكن شرطا عند النذر لكنه شرط عند النذر بالاتفاق فهو شرطا على الاطلاق والقياس انما هو لبيانها يعني لبيان الملازمة فان دعوى الملازمة لا بد من بيانها بالدليل فيبينه بان ما لا يكون شرطا للشي لا يصير شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف لم يكن شرطا له بالنذر فاشتمل قياس العكس على الملازمة وعلى القياس المجرد الذي لبيانها فان اراد المعترض خروج القياس الذي لبيان الملازمة عن التعريف فاعتراضه غير وارد وذلك لان الاشتراك في العلة والاستوا في الحكم حاصل على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم الا يشترط في حال النذر كما ان الصلوة لا تشترط في صحته مع النذر فقد قيس عدم شرطيه الصوم بالنذر على عدم شرطيه الصلوة بالنذر بجامع كونهما غير شرطين احدهما في الواقع بالاتفاق والاخر على تقدير ان يكون الصوم ليس شرطا في الواقع فهو بهذا الاعتبار داخل في حد القياس دونها يعني دون الملازمة وخروجها عن التعريف لا يضر لكونها ليست بقياس عند الاصوليين وقد ذهب القاضي عبد الله بن زيد من اصحابنا وغيره الى ان ما يسمى قياس العكس ليس قياسا لمخالفته لطريقة القياس قال ابن زيد ولكنه طريقة صحيحة لكونه راجعا الى طريقة المفارقة التي ابتها بعض المتكلمين وتحريره ان الصوم والصلوة اشتركا في كونهما عبادة وافترقا في الوجوب بالنذر في الاعتكاف فلا بد من فارق وليس الا ان الصوم يجب في الاعتكاف بغير نذر دون الصلوة وحينئذ لا يرد على القياس لخروجه عنه

مسئلة

اتفق العلما على ان القياس حجة في الامور الدنيويه واختلفوا في التعبد به في الشرعيه على اقوال منها الوجوب عقلا وسمعا يعني ان التعبد بالقياس واجب بدليل العقل وبدليل السمع وهذا مذهب المنصور بالله وابي الحسين البصري والشيخ الحسن وحفيده والقفال ومنها قوله او سمعا يعني ان التعبد به انما وجب من جهة السمع فقط والعقل انما هو مجوز للتعبد به لا موجب وهذا مذهب الجمهور من ائمتنا عليهم السلام والفقها والمتكلمين من العدليه وغيرهم ومنها المنع من التعبد به كذلك يعني اما عقلا وسمعا واما سمعا فقط وهذان قولان للمانعين فالاول للامامية والنظام في روايه وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والثاني للظاهريه والقاشاني والنهرواني والنظام في روايه وهولا فريقان فقائل بانه لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به وقائل يتمسك في نفيه بالكتاب والسنه احتج الموجب عقلا بانه لولاه

اي القياس وكونه دليلا شرعيا **لحلت وقايع** كثيره عن الاحكام اما الملازمه فلان النص لا يفي بتفاصيل
الاحكام لتناهي النصوص وعدم تناهي الاحكام لتجدد الوقايع التي هي محال الاحكام واما بطلان اللازم فلان
خلو الكثير من الوقايع عن الاحكام خلاف المقصود من بعثة الرسل مع ان الانبيا عليهم السلام مامورون
بتعميم الاحكام واكمال الدين **ورد بمنع الملازمه لجواز الاستغنا في بعض الوقايع بالعقل** فانتفا الحكم الشرعي
كما لعدم والقبح انما هو خلو الواقعه عن مطلق الحكم لا خلوها عن الشرعي واللازم من نفي القياس انما هو
الخلو عن الشرعي لا عن مطلق الحكم وحاصل الدليل العقلي الذي اورده ابو الحسين وغيره ان المجتهد اذا ظن
كون الحكم في الاصل معللا بعله معينه ثم وجدها في الفرع حصل له بالضروره ظن ثبوت مثل ذلك الحكم في
الفرع وحصول الظن بالشي مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وبديهه العقل تقضي باستحالة الخروج عن
النقيضين او الجمع بينهما فوجب العمل باحدهما والموهوم مشتمل على ظن المضره دون المظنون لان ظن
الحكم فيما وجدت فيه العله مع العلم اليقيني بان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب تقتضي ظن كون تركه سببا
في العقاب فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك **احتج الاخرون** وهم القايلون
بالتعبد به من جهة السمع دون العقل او معه بالكتاب والسنه والاجماع فالكتاب **كقوله تعالى فاعتبروا**
يا اولي الابصار وجه الدلاله ان القياس مجاوزه بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوره اعتبار لكونه
مشتقا من العبور وهو حقيقه في المجاوزه نقلا واستعمالا فالقياس اعتبار فيكون مامورا به فيكون
واجبا وهو المطلوب واورد عليه بان المراد بالاعتبار هنا الاتعاظ لا القياس لعدم مناسبته صدر
الايه فان ترتب القياس الشرعي على اخراب بيوتهم بايديهم وايدي المومنين مما يصان نظم التنزيل عنه واجيب
بان المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس وهو نفس المجاوزه الشامله للقياس والاتعاظ
فان الاتعاظ مجاوزه من حال الغير الى حال النفس وكون صدر الايه لا يناسب القياس بخصوصه لا
يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ واما السنه **فلقوله صلى الله عليه واله وسلم**
لابن مسعود اقض بينهما بالكتاب والسنه فان لم تجد الحكم فيهما **فاجتهد برايك** احتج به الرازي
في المحصول والمنتخب **وهي ظنيه** يعني ان الحجه الماخوذه من الايه والحديث ظنيه اما الحديث فواضح
واما الايه فلظهور تخصيص الاعتبار فيها بالاتعاظ **ومن الحجج الماخوذه من السنه تصويبه** صلى
الله عليه واله وسلم **لمعاذ** روى احمد وابو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث
الحارث بن عمرو بن اخي المغيره بن شعبه قال حدثنا ناس من اصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثه صلى الله
عليه واله وسلم قال ان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال اجتهد رايي ولا الو قال فضرب رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم في صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله
الحديث في اسناد هذا الحديث مقال ولكن معناه صحيح متلقى عند ايمة الفقه والاجتهاد بالقبول
ولهذا استند ابو العباس بن القاص في صحته الى ما ذكرناه وقال بانه مغن عن مجرد الروايه واما
الاجماع فقد اشار اليه بقوله **ومثل ما سبق في خبر الاحاد** من اجماع الصحابه والتابعين فانه تواتر
عنهم العمل بالقياس والرجوع اليه عند عدم النص والاجماع متكررا ولم ينكر عليهم احد والعاده تقضي
بان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فوجد قاطع على حجيته قطعا فان قيل ما ذكرتم انه اجماع

سكوتي فيكون ظنيا قلنا ليس كل سكوتي ظنيا ومثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لان العاده تقضي
بان السكوت في مثله من الاصول العامه الدايمه الاثر وفاق ووفاقهم حجه قاطعه فان قيل هذا
انما يفيد القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما مر من ان المراد
بالتعبد بالقياس ايجاب الشارع العمل بموجبه قلنا قد افاد القطع بحجيه القياس وبه يتم المطلوب
للقطع بوجوب العمل بما دل القاطع على حجيته ومن عمل الصحابه بالقياس رجوعهم الى ابي بكر في قتال بني حنيفه
على الزكوه وذلك لقياسهم خليفة الرسول على الرسول صلى الله عليه واله وسلم ومنه قول عبد الرحمن بن سهل الانصاري
البدري لابي بكر وقد ورث ام الام دون ام الاب لقد تركت التي لو كانت هي الميته ورث ما لها كله فرجع
الى التشريك بينهما في السدس وذلك لان ابن الابن عصبه وابن البنت لا يرث وذا مثله اي هذه اولى
هي احق بالارث فاعتبر في توريثها الراي ومنه ما رواه مالك وان فيه سند صحيح ان عثمان ورث
تماضر بنت الاصبغ من عبد الرحمن بن عوف وقد كان طلقها في مرضه فبتها واتى ذلك بالراي ومنه ما
روي ان عليا عليه السلام قال لعمر لما شك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعه ارايت لو اشترك نفر في
سرقه اكنت تقطعهم قال نعم قال وذلك وهو قياس للقتل على السرقه ومنه ما جا في الصحيح انه لما قيل لعمر
ان سمره قد اخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وخللها وباعها قال قاتل الله سمره اما علم ان رسول
الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها قاس
الخمر على الشحم في ان تحريمها تحريم لثمنها ومنه قول علي رضي الله عنه لما استشاره عمر الناس في حد شارب الخمر
ارى ان تجعلها بمنزلة حد الفريه ان الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى اخرجه ابن جرير عن
يعقوب بن عتبه وفي روايه مالك عن ثور بن يزيد الديلي وعبد الرزاق عن عكرمه اذا شرب سكر واذا
سكر هذى روى ذلك كله الاسيوطي في القسم الثاني من جمع الجوامع فقاس علي رضي الله عنه الشارب
على القاذف ومنه قياس بعضهم قول الرجل لزوجته انت علي حرام على اليمين وبعضهم على الطلقات
الثلاث وبعضهم على الواحده وبعضهم على الظهار ومن كتاب لعمر بن الخطاب الى ابي موسى الاشعري
ثم الفهم الفهم فيما ادلي اليك مما ليس في كتاب ولا سنه ثم قايس الامور عند ذلك واعرف الامثال
والاشباه رواه الدارقطني والبيهقي وابن عساكر وروي ان عمر بن الخطاب امر شريحا ان يقضي بما
استبان له من سنة رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ثم بما استبان له مما اجتمع عليه الناس قبله ثم يجتهد
رايه ويوامر جلساءه الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان قيل هذه اخبار احاد لو صحت فغايتها الظن
والمسئله قطعيه فلا تثبت الا بدليل قطعي قلنا بين تلك الاخبار الاحاديه قدر مشترك هو العمل بالقياس
وذلك متواتر وان لم يكن فيما ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي كرم الله وجهه قالوا العمل
بما ذكرتم من الصور بغير تلك الاقيسه والاجتهاد انما هو في دلايل النصوص الخفيه من الكتاب
والسنه لحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح احد النصين على الاخر والنظر في تقرير
النفي الاصلي ودلالة الاقتضا والاشاره والتنبيه والايما ودلالة الخطاب وتحقيق المناط وغير
ذلك من الاجتهادات المتعلقه بالادله النصيه لا المتعلقه بالاستنباط قلنا نحن نعلم من سياقها
ان العمل بها كان بما مر من التجربيات قالوا تلك اقيسه مخصوصه فلا يلزم منها وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل

Copyright ... University

العموم الا القياس وفيه وقع النزاع قلنا القطع حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كسائر
الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فانا نعلم ان العمل بها لظهورها وان احتمل ان عملهم بها لخصوصياتها
ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وكانوا لا يجتهدون الا لتحصيل الظن قالوا العاملون به بعض
الصحابة ولا يكون فعلهم دليلا قلنا لا يقدح ذلك في الاتفاق فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم احد
فالعادة تقضي بالموافقة وليس استدلالا بعملهم خاصة بل بعملهم وسكوت الاخرين مع التكرر والشيوع
في امر معين وذلك يدل بطريق عادي على الاتفاق قالوا لا نسلم نفي الانكار غايته عدم الوجدان
ولا يدل على عدم الوجود قلنا لو انكر لنقل عادة لانه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه اصلا مما تعم به
البلوى قالوا قد نقل ذم الراي روي عن علي رضي الله عنه انه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح
على باطن الخف اولى من ظاهره وعن عثمن مثله وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنبيه صلى
الله عليه وعلى اله وسلم وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك
لرسوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وعن ابي بكر انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في
كتاب الله برايي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالراي فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله قلنا منقول عمن نقل عنه القول بالراي والقياس فلا بد من التوفيق بين النقلين
لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير اولوية فيحمل المذموم على ما كان صادرا عن الجهال ومن
ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفا للنص والقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار
او مستعملا فيما يتعبد تاديته بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين هذا على جهة الاجمال واما التفصيل
فالمراد من قول علي وعثمن انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود من ذلك انه ليس كل ما ثبت
به السنن على ما يقتضيه القياس ومن قول ابن عباس الراي المجرد عن اعتبار الشارع ومن
قول ابي بكر تفسير القران ولا شك انه مما لا مجال للراي فيه لاستناده الى محض السمع عن النبي صلى الله
عليه وعلى اله وسلم واهل اللغة ومن قول عمر ذم من ترك الاحاديث وعمل بالراي مع ان العمل به مشروط
بعدم النص ومن قول ابن مسعود القياس الفاسد جمعا بين النقلين احتج المانع للتعبد
[بخلاف القطعي فلا نزاع فيه] اما عقلا فبان القياس الظني الذي وقع فيه النزاع طريق لا يؤمن فيه الخطا وكل ما لا يؤمن فيه
الخطا فالعقل مانع منه والمقدمتان بينتان قلنا ذلك لا يفيد المطلوب لانا لا نسلم ان منع العقل
مما لا يؤمن فيه الخطا احالة له وايجاب لنفيه وكيف يحيل ما يكون طريقا الى تحصيل مصلحة لا تحصل
دونه وذلك لان التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال فكره
في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل اخر على ما قال عليه الصلوة والسلام ثوابك على قدر نصبك
مع ان غايته ترجيح ترك سلوك طريق القياس على سلوكه ان لم يعارضه مرجح اخر والمدعى هو الاحالة
فهو نصب للدليل في غير محل النزاع سلمنا ان منع العقل بمعنى احالته بناء على ان ما يرجح تركه عقلا
يمتنع التعبد به شرعا في البعض يعني لا نسلم انه يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه الخطا بل في
البعض من ذلك وهو ما صوابه مرجوح وخطاؤه راجح اما ما كان صوابه راجحا فلا اذ لا يؤمن الخطا

في الترك له صكوك العقل موجبا للعمل به عند ظن الصواب واما سمعا فقيل مر ان الشرع منع
من اتباع الظن ولا يجوز العقل ان يرد الشرع باتباعه بعد المنع منه بيان ذلك انه منع الحكم
بالشاهد الواحد وان افاد الظن القوي لكونه صديقا او للقرائن وشهادة العدو وان
كثروا وعلمت انهم منصفون عن الكذب الى الغاية وكاشتباه رضيعة بعشر اجنبيات فان كل
واحدة منهن على التعيين يظن كونها غير الرضيعة فمنع اتباع الظن وحرم التزوج بواحدة منهن
قلنا بل المعلوم وروده باتباع الظن كما في ظاهر الكتاب وخبر الواحد وفي شهادة اربعة
في الزنا ورجلين لما عداه من موجبات الحد ورجل وامراتين ورجل ويمين في الاموال والحقوق
وامراة واحدة فيما يختص بالنسا وغير ذلك وما ذكرتموه انما منع فيه من اتباع الظن لمانع خاص
وهو ان للظنون مراتب خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة فكان ما
ذكرتموه نقضا للحكمة المسمى كسرا وخص الله لا بعض وما قيل مر ان الشرع ورد فيه بتفريق المتماثلات
وجمع المختلفات وثبوت ذلك في الشرع يحيله اي القياس وهذا انما احتج به النظام اما
الاول فبتفريق المتماثلات ايجاب الغسل وغيره بخروج المني دون البول وقطع سارق القليل
دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا الى المسلم الضعيف دون نسبة القتل والكفر اليه وثبوت
القتل بشاهدين دون الزنا والتفاوت بين عدتي الطلاق والوفاة ومن جمع المختلفات التسوية
بين العمد والخطا في قتل الصيد في الفدا وبين الزنا والردة في القتل وبين القاتل خطا والمظاهر
في الكفارة واما المنافية فلان معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات
والفرق بين المختلفات قلنا ما ذكرتموه من ان ثبوت ذلك في الشرع يحيل القياس ممنوع
لان للتعبد بالقياس شروطا كصلوح الجامع علة وربما تفقد في المتماثلات لجواز عدم صلاحية
ما يتوهم جامعا لكونه جامعا وله موانع كمعارض اقوى في الاصل او الفرع وربما وجدت تلك المتماثلات
والعكس في المختلفات لجواز اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز اقتضاء العلل المختلفة
في المحال المختلفة حكما واحدا وللقوم شبه اخرى بطلانها واضح فلم نذكرها مسئلة والنص
على العلة غير كاف في التعبد به اي بالقياس فيما وجدت فيه تلك العلة المنصوصة فلا يكون
النص عليها اذنا من الشارع في ذلك القياس المخصوص واعلاما بحجيته وايجابا للعمل بموجبه ومن
عدم شرعية القياس من اصله وهذا مذهب ائمتنا والجمهور وقال به من نفاة القياس بعض
اهل الظاهر والجعفران وذهب احمد بن حنبل وابو بكر الرازي والشيخ الحسن الرصاص وبعض نفاة
القياس كالنظام والقاساني والنهرواني وبعض اهل الظاهر الى ان تنصيص الشارع على علة
في موضع يكفي في التعبد بالقياس في ذلك الموضع واختاره في فصول البدايع لمذهب الحنفية
والذين يذهبون الى هذا المذهب من النفاة يخصصون ما سبق لهم بما لم ينص فيه على العلة وما نقل
عن النظام هو المشهور عنه ونقل عنه الغزالي ان التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع
مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس ومثله نقل اصحابنا عن ابي هاشم والكرخي وكلام منهما محتمل
للامرين ولهذا حمله الحاكم ابو سعيد على مذهب الاكثرين وقال ابو طالب ان كلام ابي هاشم محتمل وحمل

Copy… University

ابو عبد الله البصري بين ان يكون الحكم المعلل بها وبين ان يكون فعلا فجعل النص على العلة كافيا في التعبد بالقياس في الاول دون الثاني وانما يمكن النص على العلة كافيا عند الاكثرين **لجواز كونه لمجرد الانقياد** والقبول فان النفوس الى قبول ما عرف فيه الحكم والمصالح من الاحكام اميل وعن قبول الاحكام المحضة والتعبدات الصرفة ابعد وبهذا اندفع ما احتج به الاخرون من انه لو لم يكن ذكرها للتعميم بالالحاق لعري عن الفائدة والى هذا اشار بقوله **فلا عبث** قالوا الظاهر من ذكرها انه لقصد الالحاق فلا نسلم ظهوره قبل ورود التعبد بالقياس لانقياد العقل الشرعية وجه الحكم والمصالح واذا علم عموم الاحكام لانه يقال اطلاقها لا يستلزم عمومها فاذا قيل حرمت الخمر لاسكارها احتمل ان العلة اسكارها واحتمل انها مطلق الاسكار لجواز ان يجعل الله تعالى اسكار الخمر بخصوصه هو العلة وان يجعل مطلق الاسكار هو العلة ومع قيام الاحتمال يمنع القياس من دون امر مستانف به واذا صح الاحتمال في جانب الترك فثبوته في جانب الفعل اولى لانه قال قيام الاحتمال يقتضي امتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الامر به لان قرينة مرجحة لاحد الاحتمالين واحتج ابو طالب لتصحيح مذهب الاكثرين بان الحكم المنصوص على علته لا يمتنع ان تتعلق المصلحة بفعله وحده فان ضم اليه ما شاركه في علته خرج عن كونه صلاحا وتعلقت المفسدة بمجموعهما كما عرفناه في الشاهد فان الاب قد يغلب على ظنه من حال ولده انه اذا اعطاه ثوبا او دينارا دعاه ذلك الى لزوم طاعته وسلوك طريق الاستقامة والاشتغال بتحصيل الخير واذا ضاعف ذلك له صار مفسدة ودعته الزيادة الى الاشتغال باللهو واللعب وعلى هذه الطريقة والدليل ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء فحينئذ لا يجوز ان يحمل غير المنصوص على المنصوص الا اذا دلت الدلالة على اثبات القياس فاما من عند ذلك فرحمل المفسدة يحمله عليه وقوله **وافادته التعميم عرفا ممنوع** اشارة الى شبهة القائلين بكفاية النص وتقريرها ان ذكر العلة يفيد التعميم بالالحاق عرفا نحو قول الاب لابنه لا تاكل هذا لانه مسموم وقول الطبيب لا تاكل هذا لبرودته فانه يفيد صحة ان يلحق به كل مسموم وكل بارد في وجوب الامتناع والجواب المنع فانه احتجاج بنفس المدعى وما ذكرتم من المثالين انما فهم فيهما التعميم وصحة الالحاق بالقرائن كشفقة الاب وتعويل الاطباء على مطلق الخواص من غير نظر الى خصوص محالها واما احكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون بعض لامر لا يدرك وظهور العموم فيها قبل ورود التعبد بالقياس ممنوع وقوله **وفهمه تركا لعرضيه في غير الاحكام** اشارة الى شبهة البصري وجوابها وتقريرها ان النص على العلة يفيد التعميم فيما هو ترك فقط بيان ذلك ان من ترك اكل شيء لاذاه دل على تركه اكل كل مؤذ بخلاف من تصدق على شخص لفقره او لعلمه او نحو ذلك فانه لا يدل على تصدقه على كل من في تلك الصفة والجواب انا فهمنا ذلك لقرينة وهي التاذي في المثال فان ترك المؤذي مطلقا مركوز في الطباع وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها قد تختص بمحالها كما تقدم **وهو** يعني القياس ينقسم باعتبار مدركه الى **عقلي وشرعي** فالعقلي ما لم يكن للشرع مدخل في اثبات شيء من اركانه كقولك العالم حادث لانه مؤلف كالبيت ويسمى عند المتكلمين تمثيلا ويعرف بانه تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به للمعلل

المعنى والمكلفون بسمونه اسناد لا لاشتماله على الغايب والشرعي ما كان للشرع دخل في اثبات شيء منها وهو المراد هنا **و**باعتبار استجماعه للشرائط الى **صحيح وفاسد** فالصحيح ما جمع الشروط المعتبرة الاتية ان شاء الله تعالى وسواء كان قاطعا او مظنونا والفاسد ما لم يجمع تلك الشروط **و**باعتبار قوته الى **قطعي وظني وجلي وخفي** فالقطعي ما علم حكم اصله وعلته ووجودها في الفرع من دون معارض كما في قياس العبد على الامة في تنصيف الحد وهو قليل نادر وقيل ما توقف على العلم بعلة الحكم في الاصل ثم العلم بحصول مثلها في الفرع فحسب بنفي نفي الالحاق ولو كان نفس الحكم ظنيا ومثل بقياس الضرب على التافيف فان الالحاق فيه قطعي والحكم ظني لانه مستفاد من النهي ودلالة النهي على التحريم ظنية للاختلاف فيها كما سبق والظني ما افتقد فيه احد العلوم او العلمين على احدها والمعنيين والجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كقياس الامة على العبد في سراية العتق في قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من اعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل الحديث وقياس الصبية على الصبي في حديث مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر فانا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة والانوثة فيهما وانه لا فارق بينهما سوى ذلك والخفي ما لم يقطع بنفي الفارق فيه ومنهم من زاد واسطة بين الجلي والخفي وسماه واضحا وفسر الجلي بما ذكرناه والخفي بقياس الشبه والواضح بينهما ومنهم من جعل الجلي ما كان ثبوت الحكم في الفرع فيه اولى من الاصل والواضح ما كان فيه مساويا لثبوته في الاصل ومثلوه بالنبيذ مع الخمر والخفي ما كان دونهما وقيل غير ذلك وكلها امور اصطلاحية ولا يخفى عليك ظهور الفرق بين القطعي بالمعنى الاول والجلي وبين الظني بذلك المعنى والخفي فان القطعي اخص مطلقا من الجلي والظني اعم مطلقا من الخفي واما بالمعنى الثاني فالظاهر عدم الفرق **و**باعتبار جامعه **الى قياس علة ودلالة وفي معنى الاصل** يعني انه ينقسم باعتبار المعنى الجامع فيه الى هذه الثلاثة لانه اما ان يكون بذكر الجامع او بالغاء الفارق وان كان بذكر الجامع فان كان المذكور هو العلة فهو قياس العلة والا فهو قياس الدلالة فقياس العلة هو المصرح بعلته وسواء ثبتت بنص او بغيره وامثلته كثيرة وقياس الدلالة هو ما لا تذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر بالرائحة المشتدة او حكم من احكامها كقياس قطع الجماعة بواحد على قتلهم به بجامع الاشتراك في وجوب الدية عليهم على تقدير وجوب الدية حكم بجناية العمد العدوان الملزم للعلة موجود دليل على وجودها فسمي لذلك قياس دلالة وحاصله اثبات حكم في الفرع لوجود حكم اخر يوجبهما في الاصل علة واحدة فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الاخر لملازمتهما ومرجعه الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر لكنه اكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها فيما مثلناه الدية والقصاص موجبان للعلة التي هي القتل العمد العدوان لحكم الاصل وقد وجد في القطع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما وحكمهما والمتلازمان المراد هنا ما كانا بعلة واحدة وهو الاشتراك وقد وجد في الفرع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر وهو المحرم الملازم

Copyright King Saud University

والقياس شرعي في معنى الاصل انه يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة وهو من يعبر بتنقيح المناط الذي ياتي مثاله قصة المواقع اهله في نهار رمضان بنفي كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والهندي وبنفي كون المحل اهلا فيلحق به الزنا وينفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات الاخر وينفي كون الافساد بالوقاع فيلحق به افساد الصوم بالاكل عند اهل مسئلة والقياس يجري في الحدود والكفارات عند اصحابنا والشافعي واحمد حنبل واكثر الناس خلافا للحنفية وهذا الخلاف فيها انفسها اذ مقاديرها لا يجري فيها القياس عند الجميع كما صرح به البرماوي وغيره ولهذا قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد في باب تحديد الدية وايضا قد ثبت ان مثل هذه المقادير لابد فيها من التوقيف مع استعمال القياس في الحدود نفسها وقال القاضي يدخل في تقدير اقل الحيض واكثره انه لا مساغ للاجتهاد فيه لانه اثبات المقادير وطريق اثباتها النص والاتفاق اذا عرفت ذلك فالراجح ما ذهب اليه الاكثرون لعموم الدليل الدال على حجية القياس فانه لم يكن مختصا بغير الحدود والكفارات بل هو متناول لها لعمومه لغيرها فوجب العمل به فيهما ولاجل عمل علي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم حيث قاسوا في حد الشارب اخرج ابن جرير عن يعقوب بن عتبة قال بعث ابو عبيدة بن الجراح وبرة بن رومان الكلبي الى عمر بن الخطاب ان الناس قد تتايعوا في شرب الخمر في الشام وقد ضربت اربعين ولا اراها تغني عنهم شيئا فاستشار عمر الناس فقال علي عليه السلام نرى ان تجعلها بمنزلة حد الفرية ان الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى فجلدها عمر بالمدينة وكتب الى ابي عبيدة فجلدها بالشام ورواه مالك عن ثور بن زيد الديلي وعبد الرزاق عن عكرمة بلفظ اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وهو مروي من طرق كثيرة اقام علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه ولم ينكر بل عمل به الصحابة فكان اجماعا فقام دليلا في المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه الاول بعمومه وقوله وكونه تقدير لا يعقل ممنوع وادرأوا الحدود يدفعه خبر الواحد والشهادة اشارة الى تحيير الحنفية وموافقيهم وجوابها اما الاولى فتقريرها ان كلا من الحدود والكفارات تقدير لا يعقل معناه كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين شيء مكفرا مما لا سبيل الى ادراك معناه وتقرير الجواب ان هذا انما ينفعكم لو عم جميع احكام الحدود والكفارات والعموم ممنوع اذ فيها ما يعقل معناه ونحن لا نوجب القياس في حكم كل حد وكفارة بل فيما علم معناه منها ومن غيرها واما الثانية فتقريرها انه روي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ادرأوا الحدود بالشبهات رواه البيهقي في خلافياته ورواه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعا وموقوفا عن ابن مسعود موقوفا واحتمال الخطأ في القياس شبهة فيجب الا تثبت بها الحدود وتقرير الجواب انه منقوض نقضا اجماليا بان يقال لو صح ما ذكرتم ان كل ما يحتمل الخلاف شبهة وان الشبهات في الحديث على عمومها لوجب درء الحدود اعني عدم اثباتها باخبار الآحاد وشهادة الشهود والحل انا لا نسلم ان احتمال الخطأ شبهة فان ظهور الظن الغالب لا يبقي شبهة واعلم انه لا منافاة في حكم الحنفية بامتناع جريان القياس في الكفارات واثباتهم الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان بجامع عموم الافساد للوقاع والاكل لان الالحاق فيه بالغاء الفارق وما كان كذلك فهو عندهم يسمى بالاستدلال لا بالقياس وجعلوا له احكاما تخالف احكام القياس

يجوزوا نسخه والنسخ به والقياس ايضا يجري في الاسباب عند الجمهور خلافا للحنفية وابن الحاجب لذلك يعني لعموم الدليل الدال على كون القياس حجة وللوقوع يعني لوقوع القياس فيها كقياس المثقل اذ اقتيل به في كونه سببا للقصاص وقياس اللواطة في كونها سببا للحد على المحدد اذا قتل به بجامع القتل العمد العدوان والزنا بجامع الايلاج المحرم المشتهى واجيب بمنع الوقوع والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال لا من باب القياس ولو سلم فليسا من المبحث اذ السبب في الاول القتل العمد العدوان وفي الثاني الايلاج المحرم المشتهى وهو متحد في الاصل والفرع فيكون القياس في ايجاب القصاص والحد لا في اثبات السببية فيهما ولو سلم فالمبادئ لا ترد الا على من لا يقول بوجوب القصاص والحد بالمثقل واللواط وهم اكثر المخالفين وقد يدفع بان ما ذكر في الجواب يعود بنا الى النزاع في العبارة لان كل صورة من هذا القبيل يمكن ان يسمى بالاستدلال ولان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكرتم من اتحاد السبب والحكم فيكون النزاع لفظيا في تسمية الحكم معللا بالسبب الجامع بين السببين او باحدهما وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين لان يكون علة لسببية الوصف ايضا ويكون الحكم مستندا اليهما بان يكون المشترك مؤثرا والوصف معرفا وقوله واحتجاج النافي باتحاد السبب والحكم ان كان الجامع حكمة او ضابطا لها وجعله دليل المثبت من هذا القبيل يرفع النزاع اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما الشبهة فتقريرها ان الحكمة المشتركة بين الوصفين ان ظهرت وانضبطت وصلحت لنوط الحكم استغنت عن ذكر الوصفين واثبات سببية احدهما قياسا على الاخر للقطع بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترتب عليها من الاحكام فيكون القياس في اثباتها لا في اثبات الاسباب وان لم تظهر الحكمة ولم تنضبط ولم تصلح لنوط الحكم بها فان كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين بها فاذا ثبت ان الايلاج المشتهى المحرم يصلح سببا للحكم او وجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس في وجوب الحد في ايلاج اللواطة كما في ايلاج الزنا الجامع تلك الحكمة والمظنة فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الحد وسبب واحد وهو كذلك الوصف فلا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد كان المفروض ان هناك حكمين الحد والتشبيه وسببين الزنا واللواطة وان لم يكن اي الامرين فلا جامع بينهما يكون قياسا خاليا عن الجامع وانه لا يجوز وجعلوا ما احتج به المثبتون من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق تحقيقه واما الجواب فلما تقدم من ان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكره المانعون من اتحاد الحكم والسبب لا لغاية توسط الوصفين وهذا واقع في كل صورة والذي يرجح مذهب الاكثرين ان الشارع اعتبر الزنا فرتب الجلد عليه بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وفي الحديث الصحيح زنا ماعز فرجم ولم يرتبه على مانع الوصفين حتى قال علم انه المقتضي للجلد لا غيره فاحتج الى القياس ولا خلاف في الكتاب والسنة فالو لم يشتمل بتحقق فيه سببية الوصف الملحق معللا باشتماله على الحكمة المقصودة به لانا انما نثبتها اعتبارا

الشارع وصفا اخر مغايرا له لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين فيكون مناسبا مرسلا ولا يعتبر
قلنا القياس دليل شرعي والاثبات به اثبات الشرع فكان معتبرا فيه ولو سلم فالمناسب المرسل
الملائم معتبر لما مر من الدليل الدال على اعتباره وقبوله قالوا سببية الوصف الاول بعلة تقدير
الحكمة ولا يعلم ثبوت ذلك القدر في الوصف الثاني لعدم انضباط الحكمة واختلاف الوصفين فلا يمكن
التشريك في الحكم قلنا ذلك مسلم فيما لم ينضبط حكمته ولم يكن منوطة بوصف ظاهر منضبط اما لو كانت
حكمته ظاهرة منضبطة او كانت منوطة بوصف ظاهر منضبط فلا وهو الذي وقع فيه النزاع والقياس
ايضا يجري عند الجمهور في كل حكم من الاحكام الشرعية بمعنى انه لا بد من النظر في كل مسئلة مسئلة هل يجري
فيها القياس ام لا ولا يكفي النظر في الجمل كالحدود والكفارات والرخص والعبادات والمعاملات
لما تقدم من عموم الدليل الدال على حجية القياس من غير تخصيص بعض الجمل دون بعض وتفاه
اي نفى جريه في كل حكم من جمل الاحكام بعض الناس فيما سبق لحكمهم بان في الشرع جملا لا يجري فيها القياس
وهي الحدود والكفارات والرخص والتقديرات والاسباب والشروط لا انه يجري في كل فرد
من افراد الاحكام الشرعية عند اكثر الناس خلافا لشذوذ فانهم جوزوا جريه في كل فرد بمعنى ان كلا
من الاحكام صالح لان يثبت بالقياس بان يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة فان له معنى يدرك
وهو اعانة الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكوة
والحق خلافه اذ فيها ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة والقسامة ومعظم التقديرات وما ذكروه
في بيان معنى وجوب الدية على العاقلة ممنوع بان المطلوب معنى يختص بمناسبتها وما ذكره
ليس كذلك كما ان معرفة خلو الرحم عن الحمل هو المعنى المقتضي لوجوب الاعتداد في حق المطلقة
والمبينة ولكنه غير خاص باحدهما فالمعنى المخصص لهذا الحكم غير معقول وقوله والاسند لا يلزم
التسلسل غلط لان الكلام في الجواز اشارة الى ما احتج به الامدي واتباعه حيث قالوا لو كان كل حكم
يثبت قياسا على اصل فان انتهى الى اصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض وان لم ينته لزم
التسلسل وهذا انما يستقيم لو كان مذهب المخالف وجوب توقف كل حكم على القياس ولا يسع ان يكون
قولا لاحد كيف والقول به مصادم لما علم ضرورة من استناد الكثير من الاحكام الى الكتاب
والسنة ثم ان الامدي قد صرح بان الخلاف في جواز اجراء القياس في جميع الاحكام كان قبل الدليل
قائم على تقدير الجواز ايضا بيان ذلك ان جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال
قلنا اللزوم ممنوع اذ لا يلزم من جواز ثبات كل حكم بالقياس توقفه على القياس لجواز ثبوته بنص
او اجماع او استناد لا لو ان امكن اثباته بالقياس واذ لا توقف فلا تسلسل ولا استحالة ولما فرغ
من تحقيق ماهية القياس واقسامه ومواقعه وكونه احد الادلة الشرعية عقبه ببيان
اركانه التي لا تتم الا بها وشرائطها فقال **وفصل** واركانه اربعة اركان الشيء اجزاؤه التي لا
تحصل الا بها في الذهن وفي الخارج فان اريد بالقياس المعنى المصدري فاطلاق الاركان
على هذه الامور مجاز وان اريد به مجموع هذه الجمل والالحاق فالاطلاق حقيقة ونظيره هذا الكلام
في التصديق هل الاذعان بالنسبة الحكمية خاصة ام المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والمحمول

اولها الاصل وهو المشبه به الذي هو محل الحكم الثابت وثانيها الفرع وهو المشبه اي محل الحكم
المراد اثباته وانما قدم على الجامع والحكم لمقابلته الاصل فناسب ان يذكر عقيبه لما بينهما من التضايف والتقارن
اللزومي في الذهن وثالثها الوصف الجامع بين الاصل والفرع وهو وجه الشبه بينهما ورابعها
حكم الاصل وهو ما يثبت مثله للفرع واما حكم الفرع اي المثل الثابت للفرع المسمى بنتيجة القياس فلا يعد
من اركان القياس لان عده منها يقتضي توقف القياس عليه والمفروض توقفه على القياس
فيكون دورا وهو مبني على ان الدليل يقتضي نفس الحكم لا العلم بالحكم وهما قولان وقد صح منهما
الثاني فان قيل اذا رجح الثاني كانت ثمرة القياس العلم بالحكم لا نفسه فعد حكم الفرع من اركان
القياس لا يقتضي الدور فهلا قيل بانها خمسة قلنا قد اجيب بان الحكم في الاصل والفرع
واحد باعتبار نوعه وان تعدد شخصا لتعدد المحال فان قيل فهلا اطلق ولم يقيد بالاصل
الى الاصل ليعم الحكمين قلنا انما اضيف اليه لسبقه في الاعتقاد فاذا قيل حرمت الخمر لاسكارها
فيقاس عليها النبيذ فالاصل الخمر والفرع النبيذ لتشبيهه بالخمر والجامع الاسكار والحكم
التحريم هذا ما عليه الجمهور وعليه اطباق الفقهاء وقيل غير ذلك وذهب المتكلمون الى ان
الاصل دليل حكم المحل كالنص والاجماع الدال على تحريم الخمر لانه الذي ينبني عليه التحريم وذهب
بعضهم الى انه حكم المحل وهو التحريم لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم
او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر
ما لم يثبت الحكم فيها ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر من دونهما امكن الالحاق
لان النص لو كان هو الاصل لكونه طريقا الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الاصل بالطريق
الاولى لانه اصل للنص وهو باطل اتفاقا فتحقق ان الحكم هو الاصل ووجه ما ذهب اليه الجمهور
ان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وهو انما يتحقق في نفس الخمر واعلم
ان النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لما ان حكم الفرع على الحكم وعلى محله لانه اصله
واصل الاصل اصل وكذا على دليله وعلى هذا لا يمتنع اطلاق الاصل على العلة الجامعة ايضا
لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون لان الاصل قد يطلق على ما
بني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وبينهما عموم وخصوص من وجه وهذان المعنيان
يصدقان على المحل اما الاول فظاهر واما الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من
غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل
الفرع في التركيب القياسي ولا شك ان هذا الاعتبار هو المحل وهو المراد من المعلوم الثاني
لحد القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة ولان باب القياس مرجعه
الى الفقهاء وقد شاع منهم الاصوليون فيه على مصطلحهم وجروا فيه على مقتضى قولهم فلا يطلق
الاصل الا على ما يطلقه عليه الفقهاء لئلا يتخبط الذهن بين الاصطلاحات واما الفرع فقد ذهب
الاكثرون الى انه محل الحكم المشبه كالنبيذ والباقون الى انه حكمه كالتحريم وهذا اولى لانه الذي
بني على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه به اصلا سموا المحل الاخر

Copyright ... University

ورعا لكونه مقابلة على طريق الجدل ولما كان للقياس شروط وهي لا تخرج عن شروط اركانه الاربعة فمنها ما يعود
الى الاصل ومنها ما يعود الى الفرع ثم ما يعود الى الاصل منه ما يعود الى حكمه ومنه ما يعود الى علته عدة لكن
مفصلة فقال فمن شروط حكم الاصل هنا شرعيته اي كونه حكما شرعيا وقوله هنا اشارة الى ان قد
يجري في غير الشرعيات كما تقدم ولكنه هنا يعني في اصول الفقه يشترط في حكم الاصل ان يكون شرعيا اي
ثابتا بدليل شرعي لان المراد بالقياس فيه القياس الشرعي لكون الغرض منه اثبات حكم شرعي في الفرع
واذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان عقليا او لغويا ان قيل بثبوت اللغة بالقياس فالحكم المتعدي
الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا ومنها فرعيته فلا يجوز ان يكون
من الاحكام الشرعية الاصلية لاستلزامه ان يكون الحكم في الفرع كذلك والموصل الى اصول الشرائع
عند الكل في حد الاصول ومنها بقاؤه فلا يجوز ان يكون منسوخا عند ثبات لانه انما تعدى الحكم
من الاصل الى الفرع باعتبار الشارع للوصف الجامع واذا زال الحكم بالنسخ لم يبق الوصف معتبرا للشارع
فلا يتعدى الحكم به الى الفرع ومنها ثبوته عند القايس اي يكون حكم الاصل ثابتا عنده والا كان
فاسد الخطا مثلا اذا نوى النفل من عليه فرض الحج سقط عنه الفرض عند الشافعي دون الحنفي
فلو قال الحنفي في الصوم نية المتنفل اتى بما امر به فسقط عنه الفرض كمن نوى الحج لم يصح هذا القياس
لتضمنه اعتراف المستدل بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح قياس الفرع عليه لانه
لا يجوز ان يذكر في معرض التقرير ما اخذ امامه لانه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذ الحكم
ثابتا به الحكم على وفقه والا لم يعرف ولا في معرض الالزام للخصم لان له ان يقول الحكم في الاصل
بغير ما علقت به ولا وجود له في الفرع والظاهر صدق العلة وكونه اعرف بماخذ امامه او يقول
لا يتعين الخطية في الفرع الذي هو محل النزاع لجواز ان يكون الخطا في تعليل حكم الاصل بالوصف
المذكور ولو اعترف بخطائه في الاصل لم يلزم ذلك في الفرع ومنها موافقة الخصم على علته اي الاصل
وعلى وجودها فيه فلا يصح قياس اختلف الخصمان في علة حكم اصله بان يعتبر المستدل علة فيه
والمعترض علة اخرى وهذا يسمى قياسا مركب الاصل لوقوع النظر في علة حكم الاصل ولا قياس
اختلفا في الوصف الذي علل المستدل الاصل به هل له وجود في الاصل ام لا وهذا يسمى مركب الوصف
لوقوع الخلاف في الوصف الجامع وقيل انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم
في الاصل بقياس فقد اجتمع قياسان الا ان الاول اتفاقهما على الحكم وهو الاصل باصطلاح ذلك
الوصف الذي يعلل به المستدل لا يسمى مركب الاصل والثاني اتفاقهما على الوصف الذي يعلل به
المستدل لا وجود الموصوف بمنزلة عن صاحبه بادنى مناسبة مثال مركب الاصل ان يحتج على
الحنفية في ان العبد لا يقتل به الحر كالمكاتب المقتول عن وفا ووارث مع السيد فيقول الحنفي العلة
في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة واجتماعهم على طلب القصاص
لا يرفع الاشتباه لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المكاتب المخلف للوفا هل يموت حرا او عبدا
والمستحق على الاول الوارث وعلى الثاني المولى فان اعترض عليهم بانكم لا بد ان تحكموا في هذه الحال
بالحرية او الرق وايا ما كان فالمستحق معلوم اجابوا بانا نحكم بموته حرا بمعنى انه يورث

طي

وجوب القصاص على قاتله الحر لان حكمنا بموته حرا ظني لاختلاف الصحابة والقصاص يسقط بالشبهة
بان يمنع هذه العلة ويبطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت
فان الخصم يمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع وهذا امنع تقدير كي
اي على تقدير اسقاط علته فلا ينافيه الاعتراف المحقق به فلا ينفك عن منع العلة في
الفرع كما لو كانت هي الجهالة او منع حكم الاصل كما لو كانت هي كونه عبدا فلا يتم القياس
ومثال مركب الوصف ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح قول
القائل ان تزوجتك فانت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كما لو قال زينب
التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي التعليق على تقدير تسليم علته لعدم الوقوع
مفقود في الاصل فانه تنجيز فان صح هذا ابطل الحاق التعليق به والا منع عدم
الوقوع لانه انما منع الوقوع لكونه تنجيزا فلو كان تعليقا لقال به فما ينفك عن منع
علة الاصل او منع حكمه فلا يتم القياس فائدة كل موضع تشتمل فيه باتفاق
الطرفين ينافي للخصم دعوى انه قياس مركب اذ لا يخرج عن اظهار قيد يختص بالاصل
ولو كان نفس محله فيدعي انه العلة ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علة المستدل
هي العلة عنده بل لو قال علتي غير ذلك ولم يبينه سمع منه فلا يثبت العلية عنده الا
باعترافه وبعد الاعتراف ان سلم وجودها ايضا فذاك والا فللمستدل اثبات وجودها
بعقل او حس او سمع فيلزمه القول بموجبه ويترك ما عنده اذ ان كان مجتهدا كما لو ظنه
كذلك لنفسه لم يسعه المخالفة والمناظر كالناظر في ان مقصودهما اظهار الصواب
واذا لزمه القول عند ظنه به فعند تناظرهما اولى واما المقلد فلا يجوز له مخالفة
مجتهد امامه بظن بطلان دليله واعلم ان هذا انما يمنع فيه باجتماع الخصمين
على حكم الاصل اما اذا كان مجمعا عليه مطلقا فلا كلام في قبوله واما اذا لم يكن
فيه اجماع اصلا فحاول المستدل اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبات علته بطريقه
فيقبل في الاصح وقيل لا لئلا ينتشر الجدال قلنا لو لم يقبل لم يقبل في المناظرة مقدمة
تقبل المنع للزوم انتشار كلام يوجب طول البحث والفرق بان كل حكم شرعي
يستدعي ما يستند فيه الى اخر خلاف المقدمات فانها احوال الحكم المطلوب ولا
يلزم من كون الانتقال اليه انقطاعا كونه اليها كذلك لكن ايس المعتبر انما يصلح
فيها الاصطلاح عليه والحق ان لا يعد الانتقال لاصلاح الكلام الاول الى
اي كان انقطاعا لان تحمل طول البحث اولى بالباب من قطع الكلام قبل ظهور
الصواب ومنها ان لا يتناول دليله حكم الفرع يعني يشترط ان لا يكون دليل حكم
الاصل شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا عند الخصمين والا لكان جعل احدهما اصلا
والاخر فرعا تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل كقياس الذرة على الشعير في
كونه ربويا فيمنع في الاصل فيثبته المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعام بالطعام

Copyright King Saud University

مثلا مثل قال وكان اكثر طعامنا يومئذ الشعير اخرجه مسلم فحاب بان الطعام تناولهما
جميعا فيضيع القياس ويبقى ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع
بلفظه لذلك وان القيد ان مراد ان ثمه ايضا لان الشمول اذا لم يكن ظاهرا بان يكون
العام مخصوصا او مختلفا فيه والمستدل او المعترض لا يراه حجة مطلقا او الا في اقل ما
تناوله كان القياس مفيدا او ان يكون احد الخصمين يخصص بالعادة فيكون قياس
الذرة على الشعير مع ابانته بحديث مسلم مفيدا لكون العادة يومئذ تناول الشعير كما
دل عليه اخر الحديث ومنها اصلية فلا يجوز ان يكون مفرعا عن اصل اخر عند الجمهور
خلافا للحنابلة وفي نسبته الى ابي عبد الله البصري نظر فقد روى ابو طالب وغيره عنه انه
لا يجوز الا ان يكون في حمل الفرع على الفرع الاول مزيد فائدة كان يخالف الثاني الاول من
جهات ويوافق من اخر فيظن الظان ان الجمع بينهما خطأ فيقيس ليبين ان اختلافهما في
تلك الجهات لا يمنع اشتراكهما في العلة الجامعة واتفاقهما في الحكم وروى القاضي عبد الله
الدواري عن قاضي القضاة والشيخ ابي عبد الله البصري القول بصحة قياس فرع على
فرع اخر بعلة غير علة الفرع الاول التي قيس بها على الاصل احتج الجمهور بانه يمنع
الحاق فرع بفرع والا انتفت الفائدة ان اتحدت العلة الجامعة بين القياسين
اللذين احدهما لاثبات المطلوب والاخر لاثبات اصله وفسد القياس ان تعددت اما
الاول فلان ذكر الوسط اعني ما هو اصل في قياس وفرع في اخر ضائع لامكان طرحه
الوسط وقياس المطلوب على اصل ما جعل اصلا له مثاله قياس الشافعي السفرجل
على التفاح في الربوية بجامع الطعم فيمنع ربوية التفاح فيلحقه بالبر بالطعم
ايضا فانه حسن تضييع ذكر التفاح لامكان الحاق السفرجل بالبر من دونه واما الثاني
فلان علة حكم الاصل المطلق هي المعتبرة ولم توجد في الفرع المطلق والموجود فيه علة
غير معتبرة فلا مساواة بين الفرع المطلق واصله في العلة المعتبرة ولا اعتبار لمساواة
في غيرها فلا تعدية به كما لو قيس الجذام على الرتق في فسخ النكاح به بجامع كونهما عيبا
يفسخ به البيع فيمنع ان النكاح يفسخ بالرتق فيثبت بقياسه على الجب بجامع فوات الاستمتاع
ففوات الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله الحكم في الرتق وهو غير موجود في الجذام
والوصف الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره واجيب بمنع لزوم المساواة في العلة
بل يجوز ان يثبت الحكم في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى كما يجوز ان يعلم ثبوته في
الفرع بدليل هو القياس وفي الاصل بدليل اخر هو نص او اجماع ورد بالفرق بين
العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفاء القياس
بخلاف اختلاف الدليل ولهم ان يجيبوا بانه لا مانع من اعتبار الشارع للوصفين
في حكم واحد لجواز تعدد العلل كما يجيء ان شاء الله تعالى ووجود احدهما في محل النص
غير مانع من اعتبار الاخر فيفرد كل من الاصل والفرع المطلقين بوصف ويجمع الوصفان

بان الوصف الموجود في الفرع لا بد ان يوجد في الاصل واي محل اعتبره الشارع فيه وهو اصل وما قبله ما هو الا محل قيس لعدم او لا نحو قيس صور المسائل اهـ

تابع

فيما هو اصل وفرع باعتبارين وههنا فرعان ذكرهما اصحابنا الاول
ما ذكره المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد قال يعني الهادي وفي جنين البهيمة اذا القته ميتا
نصف عشر قيمته قياسه على جنين الامة كما قاس جنين الامة على جنين الحرة يعني انه
جنين اسقطته الجناية وفي البحر عن الهادي والامام يحيى وفي جنين الدابة نصف عشر
قيمته ان خرج ميتا كجنين الامة وفيه عن العمية وفي جنين الامة نصف عشر قيمتها
كالحرة قاس جنين الدابة على جنين الامة وجنين الامة على جنين الحرة الثاني قاس
بعض اصحابنا موضحة راس الرجل الخطأ على الغرم في انها تحملها العاقلة ثم قاسوا
موضحة العبد ونحوها على موضحة الحر في ذلك الحكم قالوا لانه مشبه بالحر فقيمته ولو
بلغت كالدية واطرافه كاطراف الحر فتحمل العاقلة ما كان نصف عشر قيمته والكلام
في هذين الفرعين كما رواه ابو طالب وغيره عن ابي عبد الله البصري من ان القياس
انما هو لدفع ما يتوهم فارقا بين الفرعين فيجيز قياس ثم ومنها ان لا يكون معدولا
به عن سننه اي عن سنن القياس وطريقه والمعنى انه يشترط ان يوجد مثل
علة حكم الاصل في اصل اخر غير محله فاذا علم استفاذ لك كان معدولا به عن سنن
القياس والباء للتعدية اي جعل عادلا ومجاوزا عنه فلم يبق على منهاج القياس
فلا يقاس عليه كما لا يعقل معناه وهو قسمان قسم اخرج عن قاعدة مقررة
كشهادة خزيمة روى ابو داود والنسائي باسناد صحيح ان رسول الله صلى الله
عليه واله جعل شهادة خزيمة شهادة رجلين فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان
كان اعلا منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق لما علم ضرورة
من تقرير القاعدة الشرعية على خلاف ذلك ولهذا العدد كالمستثنى منها وقسم لم يخرج
عن قاعدة كمقادير العبادات والحدود والكفارات وغيرها ومثل ما لا نظير له
فانه لا يقاس عليه وهو ايضا قسمان قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر لما فيه
من المشقة المناسبة للترخص لكنها لم تعتبر في غيره كالحدادة في القيظ في قطر
حار وقسم ليس له معنى ظاهر كضرب الدية على العاقلة ولاجابة لهم وكالقسامة
وهي عند تحليف المدعى عليه ما تحمله العاقلة بشروط مذكورة في الفروع
خمسين يمينا كما رواه عبد الرزاق وابن ابي شيبة والبيهقي في السنن عن الشعبي
ان قتيلا وجد بين وادعة وشاكر فامرهم عمر ان يقيسوا ما بينهما فوجدوه
الى وادعة اقرب فحلفهم عمر خمسين يمينا كل رجل ما قتلت ولا علمت قاتلا ثم غرمهم
الدية فقالوا يا امير المؤمنين لا ايماننا دفعت عن اموالنا ولا اموالنا دفعت
عن ايماننا فقال عمر كذلك الحق ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع فانها شرعت
للتغليظ في حقن الدماء لامكان القتل خفية ووقعت لا نظير لها واما ذو النظير
وهو القياس المعدول به عن سنن القياس وله معنى يعقل وله نظير وهو الذي

معروفة للمدعى

صحح

لم يذكر في معتمد ابن بهران المسجري من جامع الاصول سبيل هذا عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهذا وجد العدد وارد المولف الله اعلم الى الاحكام نعم عمر مد

Copyright King Saud University

يكون حكم اصله ثابتا بنص وارد اخلاف قياس الاصول اى مستثنى من القواعد
العامه مع كون المعنى فيه ظاهرا معقولا كرخصه العرايا فانها جات على خلاف
قاعده الربويات واقتطعت عنها لحاجه الفقرا كما في حديث زيد بن ثابت انهم لما
شكوا اليه عليه الصلوة والسلام ذلك رخص لهم في العرايا في الرطب فالمختار قياسه للجواز
وفاقا للسيد ابى طالب والجمهور وذلك كغيره من سائر الاصول لانه انما جاز القياس
عليها لكونها طرقا شرعيه واجبه الاتباع معروفه الوجوه التى لاجلها ثبت احكامها
وقد شاركها هذا الاصل فى ذلك فيجب ان يشاركها فى جواز القياس عليه ولانه لو
امتنع القياس عليه امتنع القياس على تخصيص الكتاب يعنى على ما يثبت مخصصا
لعموم الكتاب والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه لا وجه لامتناعه الا كونه
قياسا على اصل مخالف للعموم واما بطلان اللازم فللاتفاق على ان عموم الكتاب لا
يمنع من القياس على مخصصه وان كان خبر واحد فبالاولى ان لا يمنع قياس العموم
من القياس على اصل يخالفه لقوه عموم الكتاب وذهب السيد المويد بالله الى منع
القياس على ذلك بكل حال قياسا لقياس الاصول على الاصول انفسها فى المنع لاستعمال
قياس مخالف لها وذهب الشيخ ابو عبد الله البصري وحكاه عن الشيخ ابى الحسن
الكرخى وهو مروي عن السيد المويد بالله انه لا يصح القياس عليه الا ان يرد معللا
او يقوم دليل قاطع على تعليله من اجماع او غيره او يكون له قياس اصل اخر يصح ان
يقاس عليه قال والذى لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد فى الاكل ناسيا
فى نهار شهر رمضان انه لا قضا عليه فانه لا يجوز قياس الصلوة عليه وكخبر الوضو
بنبيذ التمر وخبر الوضو من القهقهه فى الصلوة فلا يقاس على الاول الخل ولا
على الثانى سائر المفسدات من الاقوال والافعال وما يجوز القياس عليه لوروده
معللا فمثاله الخبر الوارد فى جواز الوضو بسور الهر لانه معلل بقوله انها من
الطوافين عليكم والطوافات فيقاس عليه ما يسكن البيوت بنفسه كالفار والاوزاع
وسباع الطير وما يجرى مجراها ويحتمله ما تقدم فى الاحتجاج لمذهب المويد بالله
الا انه يزل ما ثبت تعليله بنص او اجماع مع ورود التعبد بالقياس منزله النص
والاجماع على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العله وجواب متمسك المذهبين
ان قياس قياس الاصول على الاصول انما لم يقس المخالف على اصل قد ثبت
بالنص اما على الثابت بالنص كما هو الفرض فلا لمصيره بالنص من جمله الاصول
وغايه ما يلزم انه استعمل القياس فيما يمنع منه بعض قياس الاصول ويجوزه بعض
وذلك جائز وخارج عن النزاع ولما فرغ من بيان شروط الاصل اخذ فى شروط
الفرع وقدمها على شروط العله لما سبق فقال ومن شروط الفرع
مشاركه الاصل فى عين العله او جنسها يعنى يجب ان يشارك الفرع الاصل ويساويه اما فى عين العله

كالشده المطربه فى تحريم شرب النبيذ المشتركه بينه وبين الخمر واما فى
جنسها كالجنايه فى وجوب قصاص الاطراف المشتركه بين القطع والقتل
وانما اشترطت المشاركه فى ذلك لان القياس انما هو تعديه حكم الاصل
الى الفرع بواسطه عله الاصل فاذا لم يكن عله الفرع مشاركه لها فى صفه
عمومها ولا خصوصها لم يكن عله الاصل فى الفرع فلا يتعدى حكم الاصل اليه
ومنها مماثله حكمه لحكم الاصل كذلك فيجب ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل
فى عين الحكم او جنسه والمراد بالعينيه المماثله فى تمام الحقيقه وان اختلفا قوه
وضعفا اما العين فكما فى القصاص فى القتل بالمثقل عليه فى القتل بالمحدد
لحكم الفرع بعينه حكم الاصل وهو وجوب القصاص واما الجنس فكما
فى اثبات الولايه على الصغيره فى نكاحها على اثبات الولايه عليها فى مالها
فان ولايه النكاح من جنس ولايه المال لانها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها
لاختلاف التصرفين وانما اشترط ذلك لان الاحكام انما شرعت لما تفضى اليه
من مصالح العباد فاذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا انما يحصل به من
المصلحه مثل ما يحصل من حكم الاصل لتماثل الوسيله فوجب اثباته واما اذا اختلف
الحكم لم يصح مثاله الحاق الشافعى الذمى بالمسلم فى ان الظهار يوجب الحرمه
فى حقه فان الحرمه فى الاصل مغياه لان غايتها الكفاره وفى الفرع مطلقه لان الذمى
ليس من اهل الكفاره التى فيها معنى العباده فاختلف الحكمان ومنها عدم
النص على حكم الفرع المخالف للقياس وذلك للسقوط يعنى سقوط
القياس لانه لا يقوى على معارضه النص واما النص الموافق للقياس
فالاشبه جوازه وهو اختيار مشايخ سمرقند والامام الرازي وصرح به الالات
الدوارك والفصول لجواز تعدد العلل الادله فان الشرع قد ورد بايات واحاديث
على حكم وملا السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول معا ومنها عدم تقدم
حكمه اى حكم الفرع لحكم اصله مثاله الوضو شرط للصلوه فيجب فيه النيه
كالتيمم وشرعيه التيمم متاخره عن شرعيه الوضو وذلك لان ثبوت حكم الاصل
كوجوب النيه فى التيمم مقارن لعلته التى هى كونه شرطا فى الصلوه فاذا تقدم
حكم الفرع كوجوب النيه فى الوضو على حكم الاصل لزم تقدمه على علته
المقارنه لحكم الاصل فلا يصح ان يكون معرفه ثبوت حكم الفرع ماخوذه من
حكم الاصل الا انه يجوز ذكر مثل ذلك للالزام للخصم فيقال للحنفى مثلا يجب
ان تقول بوجوب النيه فى الوضو لكونه شرطا للصلوة لانك تقول بوجوب النيه فى
التيمم لتلك العله وفى اشتراط عدم مخالفه الفرع الاصل تخفيفا او تغليظا بان لا يكون
احدهما مبنيا على التغليظ كالوضو وغسل الرجلين والاخر مبنيا على التخفيف كالتيمم والمسح

Copyright King Saud University

على الخفين او الرابع احدها الاشتراط لذلك فيجب موافقة الفرع للاصل تخفيفا او
تغليظا لمنع الاختلاف للقياس لان اختلاف الفرع والاصل تخفيفا وتغليظا امارة
فاصلة بينهما فلا قياس اذ مبناه على اعتبار المشابهة وهي مع ذلك الاختلاف منتفية
فليس الجمع للجامع اولى من الفرق للفارق وهذا ذهب جماعة منهم الامام المهدي
احمد بن يحيى عليه السلام وثانيها عدمه اي عدم الاشتراط لذلك وقوله مطلقا راجع
الى المذهبين يعني سواء كانت العلة شبهية او غير شبهية وعدم الاشتراط لعموم
الدليل الدال على كون القياس حجة فمتى حصلت العلة في الفرع حسب حصولها في
الاصل وجب ان يقتضي بالتسوية بينهما في الحكم والاختلاف في غير ذلك لا يضرهما
مذهب الشيخ الحسن الرصاص وعزاه في الفصول الى ائمتنا والجمهور وثالثها
الاشتراط لذلك مع تأثير العلة او مناسبتها يعني ان العلة ان كانت مناسبة او مؤثرة
في الحكم بحيث يترجح الجمع بها على الفرق بذلك الاختلاف صح القياس والا تكن كذلك
بل كانت شبهية فيشترط عدم الاختلاف تخفيفا وتغليظا عند الغزالي وعبدالله بن [illegible]
لضعف العلة الشبهية او يكون محل اجتهاد عند الشيخ احمد الرصاص للتعارض
بين علتي الجمع والفرق فما قوي في نظر المجتهد منهما عمل به مثال ذلك ان يقال في
مسح الرأس في الوضوء مسح فلا يسن فيه التثليث كالتيمم ومسح الخفين او يقال
مسح على الخفين او يمم فيسن فيه التثليث كمسح الرأس فللمعترض ان يقول ان
اختلاف الاصل والفرع تغليظا وتخفيفا يقتضي باختلافهما في الحكم وان كانت العلة
الجامعة تقتضي بالاتفاق فيه فيقع التعارض حتى يتبين الرجحان والله اعلم
قد شرط قوم شروطا غير ما تقدم والجمهور على انها لا تشترط فذكرها منفية فقال
لا ثبوت حكمه جملة يعني انه لا يشترط ان يثبت حكم الفرع بالنص على جهة الاجمال
خلافا لابي هاشم فانه كان يذهب الى وجوب تناول النصوص لها جملة والقياس
انما هو للكشف عن مواضعها وابداع تفاصيلها قال ومثال ذلك انه لو لم
يثبت بالنص ان الاخ وارث لما صح ان يحكم من طريق القياس بانه يرث مع الجد
وكذلك القول في سائر الفروع فاما اثبات فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل الجملة
فانه لا يصح واحتج بان الصحابة لم تستعمل القياس الا في فروع هذه سبيلها
الا ترى الى قياسهم حد الخمر على حد القذف في تعيين عدد الجلدات لورود
النص على حد الشارب على جهة الاجمال ولم يثبت عنهم اثبات حكم من طريق القياس
لفرع لا ذكر له في النصوص اثباتا ولا يشترط ايضا علم العلة فيه اي في الفرع بل
يصح القياس مع ظن وجودها فيه ولا يشترط ايضا عدم مخالفة حكم الفرع لمذهب
صحابي فيجوز القياس وان ادى الى مخالفة مذهب احد من الصحابة وخولف
كل من الطرفين نظرا الى ان العلة التي لا يعلم وجودها في الفرع تفتقر الى كثرة المقدمات

وربما تضعف الظن لذلك او يضمحل والى ان الظاهر استناد الصحابة الى النصوص
المخالفة مذاهبهم سببه لمخالفة النصوص والكل فاسد لعموم الدليل الدال على
وجوب اتباع القياس ما لم يخالف النص ولفعل علي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم
فانهم قاسوا انت علي حرام تارة على اليمين كما روي عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود
وزيد بن ثابت فيكون ايلاء ان كملت شروطه وتارة على الطلاق ان نواه اما الرجعي
كما روي عن عمر واما البائن كما روي عن زيد واما الثلاث كما روي عن علي عليه السلام
موجب التحريم وتارة على الظهار كما روي عن عثمان فيجب كفارته ولم يوجد نص
في الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة ولا علمت العلة الجامعة بل اكتفى كل بظنه لان
الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل والمعلوم من حال الصحابة انهم لم يخوضوا
في الاقيسة خوض القاطعين وقد خالف قياس كل منهم مذهب الاخر فبطلت تلك
الاشتراطات ولما تقضى ما اراده من ذكر شروط الفرع شرع في شروط العلة
فقال مسألة ومن شروط العلة شرعيتها فيجب ان تكون شرعية بمعنى ان المنوط
بها حكم شرعي وهي باعثة عليه او معرفة له على اختلاف الرأيين لا عقلية موجبة
لمعلولها فان للبحث عن العلل العقلية فنا اخر ومنها الا يتناول دليلها لحكم الفرع
فيجب ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه
للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل مثاله في العموم حديث مسلم
الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم فلا حاجة في اثبات ربوية
الذرة مثلا الى قياسها على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث ومثاله
في الخصوص حديث من قاء او رعف فليتوضأ فانه دال على علية الخارج النجس
في نقض الوضوء لترتبه على الامرين المذكورين ولا مشترك بينهما سوى الخارج
النجس فلا حاجة للحنفي الى قياس القيء او الرعاف على الخارج من السبيلين في
نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث فالعدول عنه
الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم
فيها تطويل بلا فائدة ورجوع عن القياس الى النص فلا يجوز ذلك الا لفائدة
تقتضيه كان يكون النص مخصصا والمستدل او المعترض لا يراه حجة الا في
اقل الجمع وقد يعسر ادراج الفرع فيه فيثبت به العلية في الجملة ثم يعمم به
الحكم في جميع موارد وجودها وبان تكون دلالته على العلية اظهر من
دلالته على العموم كما يقال حرمت الربا في الطعام للطعم فان العلية في غاية
الوضوح والعموم في المفرد المعرف محل خلاف ظاهر وقد سبق لهذا زيادة
تحقيق ومن شروط العلة كونها وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه لتكون ضابطا
لحكمة شرعية الحكم لا حكمة مجردة عن الضابط وذلك اما لخفائها كالرضا في التجارة
فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان لها

Copyright King Saud University

مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا كبيرا وليس كل مرتبة مناطا ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فضبطت بالسفر اللهم **الا** ان يوجد حكمة مجردة عن المظنة تكون ظاهرة **منضبطة** بنفسها بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها **فيجوز** اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح **لقصدها اصالة** اذ يعلم قطعا انها هي المقصودة للشارع وانما اعتبرت المظنة لمانع خفائها واضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها جاز قطعا **قيل** لا يجوز تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط مطلقا لوجهين احدهما انه **لو جاز لوقع** من الشارع للقطع بانها اذا وجدت الحكمة التي هي المقصودة الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التي ربما يتوهم ارتباط بها انها المقصودة لكنه لم يقع الربط بها بل انتفى الموانع بحكم الاستقراء **و** ثانيهما انه لو جاز **لما اعتبرت** في نظر الشارع **المظنة بدونها** وذلك عند تحقق خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بمظنة الشيء وهو ما يظن ثبوته فيها في معارضة المئنة وهي محل تحقق الثبوت لكنه اعتبر المظان بدون الحكمة حيث اناط الترخيص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك المترفه ولم يثبتها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما في الحدادين والفلاحين في الغيط في القطر الحار فدل على ان المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة **قلنا** في الجواب عنهما لا نسلم الشرطيتين اما شرطية الوجه الاول فلان الجواز اعم من الوقوع **و لا يستلزم الاعم الاخص** بيان ذلك ان وقوع اعتبار الشارع للحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلعله كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ولو سلم فلا نسلم الاستثنائية فانه قد وقع ربط الاحكام بالحكم انفسها كالخمسة الضرورية فانها حكم قد ربط بها احكام كوجوب الجهاد وتحريم قتل النفس وتناول المسكر والزنا والغصب **و** اما الشرطية في الوجه الثاني فلانها **لا تستلزم المظنة المئنة لا وجودا** لان مظنة الشيء لا يجب اطرادها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة **ولا انتفاء** لانها لا يجب انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمة كما يجيء ان شاء الله تعالى عن قريب فحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الفلاحين فبطلت الملازمة واعلم ان في التعليل بالحكمة ثلاثة اقوال اولها الجواز مطلقا لانها المقصود في التعليل وهو اختيار الامام الرازي واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله الآمدي وغيره عن الاكثرين والثالث التفصيل المذكور وهو اختيار ابن الحاجب والهندي والبرماوي وغيرهم **و** من شروط العلة **ان لا تكون المتعدية محل او جزءه** والمتعدية هي التي تجاوز الاصل فتوجد في غيره فيشترط فيها ان لا تكون عين محل حكم الاصل ولا جزءا له والمراد به الجزء الخارجي الذي تركب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدما عليه في الوجود ولا يحمل عليه لا الجزء العقلي الذي يصح حمله عليها

١٧٤

تركب منه ومن غيره فانه لا يسمى عند المتكلمين جزءا وانما اشترط ذلك في العلة المتعدية **لتعذر الالحاق** ومحل حكم الاصل وجزؤه لا يتصور تعديهما فيتعذر الالحاق حينئذ **الا القاصرة** ان جوز التعليل بها فانه لا يشترط فيها ذلك فيجوز ان تكون المحل او جزءه لانتفاء مانع الالحاق **مثال** التعليل بالمحل قولك الذهب ربوي لكونه ذهبا والتعليل بجزء المحل كقولك الزنا يجب لدخول الحم الآدمي فيه وقد تكون القاصرة وصفا لازما كالنقدية في الذهب والفضة ومركبا من داخل وخارج ومن ملازم وغير ملازم وامثلتها لا تخفى ثم ان المحل اتفقوا على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس واختلفوا في صحة العلة القاصرة وهي عند الاكثرين كالامام يحيى والشيخ الحسن والشافعي واصحابه ومالك واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري في احد قوليه والجويني والرازي والآمدي واكثر الفقهاء والمتكلمين **صحيحة مطلقا** يعني سواء كانت ثابتة بالنص او الاجماع او بغيرهما من مسالك العلة وذلك **لظن ثبوت الحكم لاجلها** يعني ان الظن حاصل بان الحكم لاجل تلك العلة القاصرة على معنى كونها باعثة عليه وذلك لثبوت الحكم على وفقها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب للظن فاذا حصل الظن صحت القاصرة لان معنى صحة التعليل بعلة ما حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحة القاصرة المنصوص عليها وان لم يفد النص الا الظن **وقيل** تصح بها ان ثبتت **بنص او اجماع** لا بغيرهما من المسالك وهو مذهب ابي حنيفة وابي طالب والمنصور بالله والكرخي وابي عبد الله البصري قالوا **لعدم الفائدة** في القاصرة لانحصار فائدتها في اثبات الحكم بها وهو لا يصح في الاصل لثبوته فيه بغيرها من نص او اجماع ولا فرع يثبت بها الحكم فيه لقصورها فلو كانت صحيحة لكانت مفيدة لان اثبات ما لا يفيد لا يصح عقلا ولا شرعا **و** اجيب بما تمسكوا به اما اولا فبانه قد **نقض بالثابتة بهما** يعني ان ما ذكروه من الاحتجاج منقوض بالقاصرة الثابتة بنص او اجماع لجري احتجاجهم بعينه فيها مع الاتفاق على جوازها فلو صح ما قالوه لكان النص عليها عبثا والاجماع عليها خطأ **و** اما ثانيا فبانه قد **منع عدمها** يعني لا نسلم عدم الفائدة في العلة القاصرة وانحصارها في اثبات الحكم بل فيها فوائد اخر **منها** معرفة الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول من التعبد المحض **ومنها** دفع ما عسى يتوهم من الحاق فرع لذلك لشبهه تردد لولا اعتراف بتلك العلة القاصرة **ومنها** اذا قدر وصف اخر متعد وقد علمت قاصرة امتنع الالحاق حتى يقوم دليل على انه ارجح منها بخلاف ما لو انفرد المتعدي فانه لا يفتقر الالحاق به الى دليل الترجيح ولا يعترض بما يأتي في الترجيح من تقديم المتعدية على القاصرة اذا تعارضا ولا مرجح لاحدهما لان ذلك مختلف فيه فقد قيل بتقديم القاصرة وقيل بالوقف وحينئذ تظهر الفائدة

ولانها اذا رجحت القاصرة بدليل تصيرها راجحة على المتعدية او معادلة لها بطل
الالحاق وظهرت الفائدة ومنها ان النص الظني يزداد بها قوة فيصيران كدليلين
يقوى كل منهما بالاخر واعلم ان اكثر النقل على انه ليس في القاصرة الا القولين
المذكورين وان القاصرة الثابتة بالنص او الاجماع لا خلاف في صحتها والذي في
المجزي وصفوة الاختيار والفصول والعيون والفائق والجوهر ان فيها ثلاثة
اقوال الصحة على الاطلاق والفساد كذلك والثالث التفصيل ونسب الاطلاق
الثاني في الكتب المذكورة الى جمهور الحنفية وعزاه في المجزي ايضا الى الشيخ
ابي الحسن الكرخي وقد ذكر القاضي عبد الوهاب من الشافعية في ملخصه ونسبه
الى اكثر فقهاء العراق قال البرماوي وقد اغرب في حكايته لهذا القول ومن
شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم الاصل وخالف في ذلك قوم من اهل العراق حكاه
القاضي عبد الوهاب كما لو قيل فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس
فيكون نجسا كلعابه فيمنع نجاسة اللعاب فيقال لانه مستقذر لان استقذاره
مترتب على ثبوت نجاسته والا يشترط عدم تاخرها ثبت حكم الاصل بدون باعث
عليه وانه محال وهذا مبني على ان المراد بالعلة الباعث اما اذا اريد كونها امارة
معرفة للحكم لا باعثة عليه فكدليل ثان بعد الاول فلا يضر حينئذ تاخرها فان الحادث
يعرف القديم فيل يلزم تعريف المعرف فان المفروض معرفة الحكم قبل علته قلنا
تعدد المعرفات جائز وليس معنى المعرف الذي يحصل منه التعريف بالفعل
بل ما من شانه التعريف واما ما قيل من انها تكون معرفة لحكم الفرع فليس شيء
لان النفي برانها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه ومن شروطها ان لا تعود عليه
اي على الاصل بالابطال اي لا يلزم من التعليل بها بطلان الحكم المعلل بها فان
كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل والا احتمع النقيضان
بيان ذلك ان الحكم اصل للعلة المستنبطة وبطلان الاصل يستلزم بطلان
الفرع فصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان مثاله
قوله صلى الله عليه وآله وسلم في اربعين شاة شاة علله الحنفية بسد خلة المستحق
تجويز قيمتها فعاد على اصله وهو ايجاب الشاة بالبطلان لانه يلزم منه ان لا
تجب الشاة عينا ومن شروط العلة ان لا تخالف نصا ولا اجماعا يعني انه يشترط
في العلة ان لا يكون ما يثبت بها في الفرع حكما مخالفا للنص او الاجماع لان القياس
لا يقاومهما مثال مخالفة النص ان يقول الحنفي المراة مالكة لبضعها فيصح نكاحها
بغير اذن وليها قياسا على ما لو باعت سلعتها فيقال له هذه علة مخالفة لقوله
صلى الله عليه وآله وسلم ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومثال
مخالفة الاجماع ان يقال مسافر فلا يجب عليه الصلاة قياسا على صومه فيقال هذه العلة

اثبتت في الفرع حكما مخالفا للاجماع على وجوب الصلاة في السفر وكان يعلل حكم
بالسهولة فيقاس عليه ان الملك لا يجوز له الكفارة بالاعتاق لسهولته عليه بل يتعين
عليه الصوم وهو يصلح مثالا للامرين لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع وقوله
وفي اشتراط عدم تضمن العلة المستنبطة خاصة زيادة على النص اي حكما في الاصل غير ما اثبته
النص مطلقا يعني سواء كانت منافية او غير منافية كما اختاره ابن الحاجب او اذا كانت
منافية كما اختاره الامدي خلاف مبناه على الخلاف في النسخ بالقياس وبالزيادة شروع في نوع اخر من
شروط علة حكم الاصل مختلف فيه واعتبر ذلك فيما يجيء بعده من المسائل فانه لم يصرح بالشرط
في اكثرها وان كان في معرض اثبات الشروط وانما غير فيها الاسلوب لما فيها من الخلاف
والا فهي من جملة الشروط اذا عرفت ذلك فاعلم ان ابن الحاجب والهندي ومن
وافقهما ذهبوا الى انه يشترط في العلة المستنبطة ان لا تتضمن زيادة على حكم الاصل لانها
انما تعلم منه فلو اثبت بها حكم في الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص
وهذا انما يتجه بناء على ان الزيادة على النص نسخ على الاطلاق كما ذهب اليه الحنفية
وعلى ان القياس لا يكون ناسخا وما ذكر من لزوم الدور غير لازم لمجامع الحكم المستنبط
منه لما ثبت بها وان الامدي والبرماوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا الى انه يشترط
فيها ان لا تتضمن زيادة منافية للحكم المستنبطة هي منه لان الزيادة المنافية تكون
ناسخة لحكم الاصل على المختار كما تقدم فتسقط العلة حينئذ من وجهين احدهما
النسخ بالقياس والثاني العود على الاصل بالابطال مسئلة اتفقوا على جواز تعليل
الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف
لعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالحجر واما عكسه وهو تعليل
الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والمختار وفاقا للجمهور انه يجوز
كونها عدمية وان كان الحكم ثبوتيا والمراد بكونها عدمية ان يكون العدم مخصصا
بامر يضاف هو اليه واما العدم المطلق فلا كلام في انه لا يعلل به لعدم اختصاصه
بمحل وحكم واسندوا نسبته الى الكل وذلك لصحة تعليل الضرب بانتفاء الامتثال مع ان الضرب
ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي قالوا التعليل هنالك بالكف عن الامتثال وهو امر ثبوتي
محقق واجيب بان الكف غير مانع لما اردناه من التعليل بالعدمي فانا نقطع
بان عدم الامتثال عدمي والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع
وعدم التعبير عنها بالعبارات العدمية مجرد دعوى ولنا ايضا وقوع العدم جزءا
من العلة كما يجيء ان شاء الله تعالى ومنع كونها عدمية في الحكم الثبوتي وهو مذهب
الامدي وابن الحاجب واتباعهما وذلك لانها اما وصف مناسب او مظنة لان الكلام
في العلة بمعنى الباعث على الحكم فهي اما نفس الباعث وهو المناسب او امر مشتمل
عليه وهو المظنة ولا تكون العلة الباعثة غيرهما والكل باطل لان العدم ان كان

Copyright © King Saud University

وهو العدم المطلق

غير مفيد تام فلا نزاع فيه وان كان مقيد ابامر وسمى عدما مضافا فاما ان يكون
قيده منشا مصلحة اولا والثاني اما ان يكون منشا مفسدة اولا فهذه ثلاثة اقسام
يمتنع ان يكون عدم ذلك الامر في شي منها مناسبا او مظنة مناسب وقد فصلها بقوله
لان قيده اما منشا مصلحة فظاهر او مفسدة فمانع والا فوجوده كعدمه توجيه الاول ان ذلك
الامر المضاف اليه ان كان منشا مصلحة في ذلك الحكم فظاهر بطلان كون عدمه مناسبا
او مظنة له لان عدمه يستلزم فوات تلك المصلحة ولا شي من المناسب ومظنته كذلك
ولا يجوز ان يكون العدم منشا لمصلحة ارجح لاستلزامه كون الوجود منشا مفسدة
لان ترك المصلحة الراجحة مفسدة وهو خلاف المفروض وتوجيه الثاني وهو ما يكون
وجود ذلك الامر المقيد به العدم منشا مفسدة في ذلك الحكم اما لذاته او لمنافاته المناسب
ان ذلك الامر يكون حينئذ مانعا من الحكم لانا لا نعني بالمانع عن الحكم الا ما يكون
وجوده منشا مفسدة وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض
يقال اعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم وللتجارة ولو علل شي منها بعدم المانع لعد عبثا
مستقبحا عند العقلا هذا اذا كان منشا مفسدة لذاته واما ما كان وجوده منشا مفسدة
لمنافاته المناسب بمعنى انه يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد ان يستلزم عدمه
وجود المناسب ليحصل به الحكمة فلا يصلح مناسبا ولا مظنة اما المناسب فلانه
خلاف المفروض واما المظنة فلان المناسب اللازم ان كان ظاهرا اغنى عن المظنة
نفسه لا بها اما بعينه اذ لم يكن المناسب ظاهرا وان كان خفيا فمقابله خفي لاستحالة
كون احد المتقابلين خفيا دون الاخر وحينئذ يكون عدم الخفي خفيا لان الاعدام
انما تعرف بملكاتها والخفي لا يصلح مظنة للخفي لوجوب ظهور المظنة وانضباطها
كالسفر للمشقة وتوجيه الثالث وهو ما لم يكن وجود ذلك الامر المقيد به العدم
منشا مصلحة ولا مفسدة ان وجوده يكون كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم لان المناسب
يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فلا خصوصية لواحد من الوجود والعدم
في تحصيل الحكمة لذاته او لكونه متضمنا لها فلا يكون العدم حينئذ مناسبا او مظنة
فلا يكون علة وهو المطلوب وقد اوضح ذلك بمثال وهو انه اذا قيل في المرتد
يقتل لعدم اسلامه فذلك اما لان في قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه
تفويتها او فيه مفسدة لذاته فعلى ان الاسلام مانع فما المقتضي لقتله او لمنافاته
مناسب القتل وهو الكفر مثلا فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر لمنافاته
وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا للحكمة فان كان الكفر ظاهرا منضبطا كان هو العلة
لا عدم الاسلام وان كان خفيا فالاسلام كذلك فعدمه كذلك فلا يصلح للعلية وان
لم يكن قتله مع الاسلام منشا مصلحة ولا مفسدة ولا منافيا للمناسب بنا على ان الكفر
غير مناسب للقتل بل امر اجنبي لا ينافيه الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه سوا بالنسبة

١٧٤

الى ذلك الحكم فلا يكون عدم الاسلام علة والا لما كان وجوده وعدمه سوا
بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالنسبة اليه قلنا دليلكم هذا لو كان
جميع مقدماته صحيحا للزم ان ينتفي العلة العدمية مطلقا يعني ولو كانت في حكم
عدمي لجريانه فيها وانتم لا تقولون به ثم لا نسلم انحصار عدم ما هو مفسدة او عدم
ما لم يكن بهما اي مصلحة في ذلك الحكم ومفسدة للعلية اما الاول فلجواز ان يشتمل
على مصلحة اما لانه نفس المناسب وقولك عدم المانع ليس علة ان اردت في الجملة فمسلم
وان اردت الكلية فممنوع فان الاسلام في المثال منشا مفسدة وعدمه مناسب لان
يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو التزام الاسلام واما لانه
مظنة لمناسب وهو الالتزام المذكور وهكذا الكلام فيما اذا جعل المضاف اليه العدم
منافيا للمناسب لجواز ان يكون ذلك العدم بعينه نفس المناسب وقولك اما المناسب
فلانه خلاف المفروض انما يستقيم مع القول بوجوب اتحاد العلة فيجوز ان يكون الاسلام
منافيا لمناسب هو الكفر وعدمه نفس المناسب بان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل
بذلك المقصود الذي هو التزام الاسلام وان يكون بعينه مطنة لمناسب وظهور
المناسب كالكفر في المثال لا ينافي ان يكون عدم المنافي له مظنة لمناسب اخر كالتزام
الاسلام وغايته اجتماع العلتين وان يكون عدم المنافي للشي مظنة لذلك الشي ووجوب
استوا المتقابلين في الجلا والخفا مخصوص بتقابل التضايف لا مطلقا فيجوز ان يكون
احد المتقابلين خفيا دون الاخر فيكون عدم الجلي مظنة للخفي واما الثاني وهو
منع انحصار عدم ما لم يكن منشا المصلحة ولا المفسدة للعلية فلجواز ان يكون
هناك امر اخر هو المناسب ويكون ذلك العدم المضاف مظنة له ولا يلزم ما ذكرتم من
ان وجود ذلك الامر المضاف اليه كعدمه في تحصيل المصلحة فان ترتب القتل على
عدم الاسلام يستلزم المصلحة التي هي التزام الاسلام وحصول القتل مع الاسلام
لا يستلزمها كما انه لا ينافيها ولهذا قال مالك بقتل المرتد وان رجع الى الاسلام
فلم يكن عدم الاسلام في تحصيل المصلحة التي هي التزام الاسلام كوجوده واعلم
ان من يشترط في العلة ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي يشترط فيها ان لا يكون
العدم جزءا منها لان ما جزؤه عدم فهو عدم وكلما ذكروه في الاحتجاج على امتناع
تعليل الوجود بالعدم المحض ياتي مثله في امتناع تعليل الوجود بما جزؤه عدم والجواب
هو الجواب والمختار ان العدم يجوز ان يكون جزء علة ولو في حكم ثبوتي
كالدوران فانه علة لمعرفة كون المدار علة وهي وجودية والدوران مركب من
وجودي وعدمي لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم وكالتحدي
مع انتفا المعارض فانه مع كونه مركبا من الامرين علة لمعرفة كون المعجز
معجزا وهو وجودي ورد بمنع كون العدم في الصورتين جزءا من المعرف بل شرط

ذلك الحكم فلا يكون عدم الاسلام علة والا لما كان وجوده وعدمه سوا

قوله اما لان في قتله مع الاسلام مصلحة هكذا في شرح المختصر قال السعد
ظاهره غير مطابق للمثال لانا فرضنا التعليل بعدم الاسلام فينبغي
ان يقال في الاسلام مصلحة ثم اجاب بان معنى الباعث ان يكون مشتملا
على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها
او دفع مفسدة او تقليلها وحاصله ان في شرعية الحكم لاجله وترتيبه
عليه تحصيل مصلحة او معنى كون الاسلام منشا مصلحة في ايجاب القتل
معه مصلحة مثلا كالاسكار في تحريم الخمر مع الاسكار مصلحة وليس
المقصود ان في الاسكار مصلحة ولتتنبه لذلك فان كثيرا من الامثلة
من هذا القبيل وكذا هاهنا معنى كون الاسلام منشا المصلحة ان في
ايجاب القتل معه مصلحة مرسلان

غير مناسب للقتل بل امر آخر لا ينافيه الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه سواء

King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

ودفع بوضوح ان التحدي لا يستقل بتعريف المعجز ولا الوجود مع الوجود فقط
بتعريف كون المدار علة وهذا معنى قوله اذ لا يستقل بعلته بالتعريف والضمير في ما
عداه للجزء العدمي **مسئلة** وقد اختلف في اشتراط اطرادها وهو كلما وجدت
العلة وجد الحكم وعدم الاطراد وهو ان يوجد الوصف الذي يدعى انه علة في
محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنه يسمى نقضا للعلة وتخصيصا لها فمن الناس من
مذهبه الاشتراط لاطرادها فيقدح فيها التخلف سواء كانت منصوصة او مستنبطة
وسواء كان المانع محققا او مقدرا كالخراسانيين من الحنفية وبعض الشافعية
وابي الحسين البصري ومنهم من مذهبه عدمه اي عدم اشتراط اطرادها مطلقا
يعني سواء كانت منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع محققا او مقدرا فانه لا يقدح
فيها التخلف وهم بعض الحنفية كالكرخي والجصاص من العراقيين والقاضي ابي زيد
الدبوسي من وراء النهر واليه ذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة ومنهم من قال
بعدم اشتراط الاطراد في المنصوصة فلا يكون التخلف قادحا فيها لا المستنبطة فيشترط
فيكون التخلف قادحا فيها من غير فرق بين العلم بوجود المانع وفقدان الشرط
وعدمه ومنهم من قال بعدم اشتراطه في العكس فلا يجب الاطراد في المستنبطة
فلا يكون التخلف قادحا فيها ويجب في المنصوصة فيكون فيها قادحا ولو علم الوجدان
والفقدان وهم طائفتان طائفة جوزت التخلف في المستنبطة لمانع او عدم شرط
ظاهرين معلومين في محل التخلف وطائفة جوزته فيها مطلقا يعني سواء ظهر وجدان
المانع وفقدان الشرط اولا وذهب ابن الحاجب والآمدي الى عدم اشتراط اطرادها
في المستنبطة والحال ان وجود المانع وانتفاء الشرط يعلمان والا وجب فيها الاطراد
وعدم اشتراطه في المنصوصة سواء علما او لم يعلما ولكنها تقدر ان وجودا وذهب
البيضاوي الى انه ان وجد المانع او عدم الشرط لم يقدح التخلف سواء كانت العلة
منصوصة او مستنبطة والا كان قادحا فهذه سبعة اقوال الاصح الاول وهو القائل
بان النقض مبطل على الاطلاق بان الحكم لازم الصحة فلو صحت العلة مع التخلف
للزم الحكم في صورة التخلف لان من ضرورة العلة لزوم المعلول لعلته قلنا لا نسلم
كونه من لوازم العلة لانا لا نريد بها الا الباعثة لا الموجبة فلا يلزمها الحكم مطلقا بل
ان عدم المانع ووجد الشرط لان صحتها عبارة عن اقتضائها الحكم وهو كونها باعثة عليه واذا
وجد مانع او عدم شرط كان ذلك غير متحقق فينتفي اللزوم وكونها حزاها يرجع النزاع
لفظيا هذا اشارة الى ما احتج به ابو الحسين البصري وجوابه تقريرا لاحتجاج ان التخلف
انما يكون مع وجود مانع او عدم شرط فيكون نقيضا هما وهو عدم المانع ووجود الشرط
جزاين من العلة الا ترى انه لو ثبت منع بيع الحديد بالحديد متفاضلا لكونه موزونا
ثم علم جواز بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا لكونه ابيض او غير اسود علم ان منع بيع

الحديد بالحديد متفاضلا انما كان لكونه موزونا مع انتفاء مانع البياض او مع وجود
شرط السواد فلا يكون كونه موزونا كل العلة بل شطرها وتقرير الجواب ان يقال ان
اردت العلة التي بمعنى الباعث فليس عدم المانع ووجود الشرط منه في شيء وان اردت
ما يثبت معه الحكم فانه يرجع النزاع لفظيا لابتنائه على تفسير العلة فان فسرت بمعنى
الباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز وقوله
والقياس على العقلية فاسد اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان العلة الشرعية
تفسد بتخلف الحكم عنها ولا تصح كالعلة العقلية بجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم
بها وتقرير الجواب ان هذا القياس فاسد لانا لا نسلم ان فساد العقلية عند تخلف
الحكم عنها لما ذكر بل من الجامع حتى يصح الحاق الشرعية بها بل انما كان لان العقلية
علة بالذات فاستلزامها المعلول لها استلزام ذاتي وما بالذات لا ينفك فيدل التخلف
فيها على عدم العلية وهذا غير متحقق في الشرعية لانها علة بوضع الشارع لها امارة
على الحكم فلا يضر التخلف في بعض المحال احتج الثاني وهو القائل بان النقض لا
يبطلها على الاطلاق بقوله للجمع يعني بين دليلي الاعتبار والاهدار فيعمل بها
في غير صورة النقض عملا بالدليل الدال على عليتها وبالتخصيص في محله عملا بالدليل
الدال عليه والجمع بين الدليلين واجب والا بطل المخصص بالفتح لانها لو بطلت
العلية بالتخلف لبطل العام المخصص واللازم منتف بيان الملازمة ان التخلف ليس
الا تخصيصا لدليل كون هذا الوصف علة وخصوصية هذا المدلول وهو كون
هذا الوصف علة ملغاة قطعا فانتفى الفرق بينه وبين سائر المخصصات فلو لم يجز
هذا لم يجز شيء منها ويلزم ايضا ان يبطل العلل القاطعة فلو بطلت العلية بالتخلف
لبطلت العلل القاطعة وهي التي يحصل القطع بعليتها بطريق الاجماع والاتفاق
في غير صورة النقض بعد دلالة النص على عليتها عموما بطريق الظن كعلة القصاص
وهو القتل العمد العدوان للتخلف في الابوين وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف في
المحصن على راي وعلة القطع وهي السرقة للتخلف في مال الولد والغريم المعسر
ذلك واللازم باطل بيان الملازمة ان المفروض منافاة التخلف للعلية اذ لولاه
فلا مانع من صحة المظنونة احتج الثالث وهو القائل بان النقض لا يقدح في
المنصوصة بل في المستنبطة بان صحة العلة المستنبطة مع كونها منقوضة انما
هو لتحقق المانع لان التخلف بلا مانع دليل قاطع على عدم الاقتضاء وتحققه
اي المانع انما هو لصحتها يعني ان المانع انما يتحقق بعد صحة العلة اذ لو لم تصح كان
عدم الحكم لعدمها لا للمانع فلم يكن مانعا فيتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة
ويلزم الدور قلنا المانع الاول وهو الذي يتوقف عليه صحة العلة انما هو
بالماهية المتصف بالقوة وهي كونه بحيث اذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها سوا

وجد الباعث ام لا والمانع الثاني وهو الذي يتوقف على صحة العلية ايضا فيه بالمانعية
اتصاف بالفعل يعني ان كونه مانعا واقع في الخارج فلا دور وقوله والانفكاك يعارض
اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان دليل المستنبطة هو اقتران الحكم بها
وقد شهد لها بالاعتبار في غير محل الانفكاك وشهد عليها بالاهدار في محله فتعارضا
وبطلت العلية وتقرير الجواب ان انفكاك الحكم عن العلة لمعارض خاص بموضع
الانفكاك وهو لا يبطل الشهادة كما اذا عورضت شهادة باخرى فان المعارضة لا تبطل
حكم الشهادة مطلقا فالتخلف في صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم
والا لوجب عدم قبولها مطلقا احتج الرابع وهو القائل بان النقض لا يقدح في
المستنبطة اذا وجد مانع او انتفى شرط بل في المنصوصة وان وجد المانع او انتفى الشرط
بان دليل المنصوصة نص عام اذ لو اختص بغير صورة النقض لم يثبت بصورة النقض
فيتناول محل النقض فتثبت فيه العلية صريحا فلا يقبل النقض للزوم ابطال النص
من حيث دلالته على العلية حيث لا علية لان المفروض انتفاؤها لا زمها الذي هو
ترتب الحكم بخلاف العلة المستنبطة فان دليلها اقتران الحكم بها مع وجود الشرط
وعدم المانع ولا تخلف عنه لان انتفاء العلية في صورة النقض مبني على انتفاء الدليل
بجزئه الثاني اعني وجود الشرط وعدم المانع لان المفروض فيها تحقق انتفاء الشرط
او وجود المانع فان قيل لا دليل عند تحقق ذلك فلا علية فلا نقض قلت المراد
نقض ما هو علة في الجملة لا في صورة ثبتت عليتها فيها فانه محال والجواب انه
ان كان النص العام قطعي الدلالة على محل النقض فمسلم انه لا يقبل النقض لانه
ان لم يكن بدليل فظاهر وان كان بدليل فالظني لا يعارض القطعي والقطعيان
لا يتعارضان ولا يصلح ذلك محلا للنزاع لان القائلين بجواز تخصيص المنصوصة
يشترطون ان يكون التنصيص عليها بظاهر عام لا بقاطع كذلك وقد منع ما ذكرتم
من عدم قبول دليلها للتخصيص في العام الظاهر فيجب تخصيصه بالدليل الثاني
لحكمها في صورة النقض ويجب ايضا تقدير المانع لان التخلف انما يكون لعدم المقتضي
او لوجود المانع والاول منتف فيما نحن فيه لوجود النص الدال عليه فتعين الثاني
احتج الخامس وهو القائل بان النقض لا يقدح في المستنبطة مطلقا بل في
المنصوصة اما اولا فانها ثبتت عليه العلة المستنبطة بظاهر يوجب الظن لها
والتخلف مشكك فلا يوجب ظن عدم العلية وانما يوجب الشك فيه لانها لا تبطل بتقدير
المانع وتبطل بتقدير عدمه وهما جاريان على السوا والظن لا يرفعه الشك فلا تبطل
العلية بالتخلف واما ثانيا فانه لو توقف كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها في غير محل
النقض على ثبوت الحكم بها في محله لزم اما الدور واما التحكم والكل باطل وبيان
الملازمة بان توقف ثبوتها في محل كغير محل النقض على ثبوته في محل آخر لمحل

النقض ان انعكس بان توقف ثبوته في محل النقض على ثبوته في غيره فدور والا فتعكس
فتحكم وترجيح من غير مرجح ورد الاول من الوجهين بالمعارضة وتوجيهها
ان يقال التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة مشكك لانه يدل
مع تقدير المانع ولا يدل مع تقدير عدمه وهما في الجواز سوا وليس لاحد ان
يقول ان الدليل الظاهر يفيد ظن العلية والتخلف يفيد الشك فيها فقد مر ما
معناه الظن فلا معارضة لان التحقيق ان الظاهر والتخلف سوا في ان مفادهما
الظن عند انفراد كل منهما عن الاخر والشك انما يحصل عند الاجتماع والتعارض كسائر
الادلة الظنية اذا تعارضت ورد ايضا باستلزام الشك في احد المتقابلين الشك في الاخر
فاذا كان التخلف مشككا في عدم العلية كان نفسه مشككا في العلية لما عرفت من
ان حقيقة الشك تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر
فقولك العلية مظنونة بكذا وعدمها مشكوك فيه بكذا كلام متناقض لانه
اذا كان عدم العلية مشكوكا فيه كانت العلية مشكوكا فيها والظن والشك لا
يجتمعان لتضاد انواع الاعتقاد وما قيل من انه قد تكرر في السن الفقهاء ان
اليقين لا يرتفع بالظن وانهما لا يرتفعان بالشك وهو فرع اجتماع انواع الاعتقاد
في متعلق واحد فقد اجيب بان معناه ان حكم الاول الاقوى لا يزول بحكم
الثاني الاضعف وليس معناه ان الاقوى نفسه لا يزول بالاضعف فان زوال
الضد عند طريان ضده ضروري لكن يجوز ان يجعل الشارع حكم الضد الزائل
باقيا مثل صحة الصلوة مع زوال ظن الطهارة بالشك في الحدث واما ما
نحن فيه فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار ولو ثبت
من الشارع جواز صحة القياس مع زوال الظن العلية بالشك لوجبت متابعته
ورد الثاني من الوجهين بان اشتراط العلية بالمناسبة واستمرارها بالتعميم او وجود المانع
بيان ذلك ان المناسبة تدل بادي الراي واول النظر من غير تتبع للصور
ووقوف على التخلف وعدمه على علية الوصف فاذا اعيد النظر فما هو شرط
العلية من احد الوجهين الامرين اما التعميم وهو ثبوت الحكم في جميع الصور
او وجود مانع من ثبوته في بعضها فان حصل ذلك الشرط استمر الظن والا
زال فاستمرار ظن كونها امارة يتوقف على احدهما وهما على ظهور كونها
امارة وهو ابتداؤها فلا دور واما اذا تقارن دليل العلية والتخلف
لم تفد ابتداء ظنا كما سبق فلا اشكال فيه واحتجاج السادس وهو القائل
بان المنصوصة لا تقدح فيها التخلف مطلقا ولا في المستنبطة مع ظهور المانع
وانتفاء الشرط كالثاني يعني ان احتجاجهما واحد واما زوال علية المستنبطة
بالتخلف في بعض المواد بان وجدت ولم يوجد الحكم وكان ذلك التخلف بلا مانع يعني

Copyright King Saud University

بلا ظهور مانع ولا انتفاء شرط فان القائل بالمذهب الثاني لا يخالف فيه لانه اذا وجد
المانع او انتفى الشرط امكن احالة نفي الحكم على ذلك فيبقى الظن عليتها بحاله فعاد الم يوجد
في موضع التخلف فانه يزول الظن عليتها لان علية المستنبطة انما عرفت باعتبار الشارع
لها بثبوت الحكم على وفقها وهو وان دل على اعتبارها فان تخلف الحكم عنها مع عدم
ظهور ما يكون مستند التخلف يدل على الغائها وليس احد الدليلين اولى من الاخر
فيتقاومان ويبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار وهو لم يكن قبل ذلك علة حجة
القائل بالمذهب السابع وهو انه لا يقدح فيها تخلف حكمها ان وجد المانع وسواء كانت
منصوصة او مستنبطة و الا قدح فيها مطلقا اما اولا فالقياس للمانع على المخصص
بجامع الجمع بين الدليلين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم
ثبوته في بعضها كما ان مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص
عدم ثبوته في بعضها فالنقض للمعارض المانع للعلة كالتخصيص لدليله المعارض للعام
واما ثانيا فبان التخلف مع المانع لا يرفع ظن العلية كما تقدم بخلافه مع عدم المانع
لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة او لوجود المانع والثاني منتف فتعين الاول وهذا
مسلم في المستنبطة واما المنصوصة فلا نسلم ارتفاع الظن الحاصل من النص بالتخلف
من دون ظهور مانع **ولما فرغ** من بيان الخلاف في اشتراط اطراد العلة اخذ
في بيان ما قيل في اطراد الحكمة اذا كان الحكم معللا بالمظنة ومعناه انها كلما وجدت
الحكمة وجد الحكم واذا وجدت الحكمة في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه يسمى
كسرا فالكسر هو النقض على حكمة العلة دون ضابطها فقال **ولا تنتقض العلة بنقض حكمتها**
عند اكثر الناس فيجوز التعليل بالعلة مع تخلف الحكم عن حكمتها وذهب قوم الى انه
نقض فيكون الكسر مبطلا للعلية **مثاله** قولنا في المسافر العاصي بسفره مسافر
فيحل برخصة السفر كغيره ثم يبين مناسبة السفر للرخص بما فيه من المشقة فيقال
ما ذكرتم من حكمة المشقة منتقض لوجودها في حق ارباب الصنائع الشاقة في الحضر
كالحدادة والفلاحة وحمل الاثقال في القيظ في القطر الحار مع انتفاء الرخصة في حقهم
احتج الجمهور بان العلة هي المظنة ولم يرد عليها نقض فيجب العمل بها واما الحكمة
فهي العلة لظهورها وانضباطها فاقيمت مقام الحكمة المقصودة لخفائها واختلافها بحسب
الاشخاص والاحوال وقوله **وعدم اعتبار قدر لا يبطل اعتبار اخر** اشارة الى شبهة
الاولين وجوابها اما **الشبهة** فتقريرها ان المظنة تبع الحكمة واذا لم تعتبر المقصود
فالوسيلة التابعة اجدر واما **الجواب** فتقريره ان قدر الحكمة كالمشقة في المثال
تخلف وعدم اعتبار قدر من الحكمة لا يبطل اعتبار قدر اخر منها وخفاء الحكمة وتعسر
ضبطها قادح في نفس العرب المتبوعيتها في الحكم ولا بد في ورود النقض من تيقن
مساواة حكمة ما يراد نقضه واذا لم يتيقن المساواة فلعل ما في صورة النقض اقل حكمة

او لعل التخلف فيه لمعارض يحصل قدر الحكمة فيه ناقصا او باطلا وظن التخلف لا يعارض
به العلة القطعية ويتيقن وجود ذلك القدر او اكثر بعيد ومع بعده يمكن ان يثبت
حكم اخر الين بتحصيل تلك المصلحة كما لو قيل تقطع اليد باليد للزجر فيعترض بان
القتل العمد العدوان الين بحكمة الزجر ولم تقطع فيه اليد فيجاب بان القتل اكثر
عدوانا من القطع فيلحق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر اكثر من زجر القطع يحصل
به ما يحصل بالقطع من الزجر وزيادة وهو القتل فلو فرض تيقن التساوي وانتفاء
المعارض وعدم حكم اخر بطلت العلية ومما ذكرناه تعرف ان مساواة الفرع للاصل في
الحكم يستلزم المساواة في الحكمة اذ الاقل قد لا يعتبر والاكثر قد لا يحصل بذلك الحكم
بل بما غلظ منه **ولا يضر العلة** ايضا عند الجمهور **النقض** المكسور وهو نقض **بعض
اوصافها** بان يكون ذلك البعض موجودا مع الحكمة المعتبرة من دون حكم فيكون
بالنسبة الى المجموع كسرا لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم وبالنسبة الى ذلك الوصف
نقضا فكان بين النقض والكسر فسمي نقضا مكسورا **مثاله** قول الشافعي رحمه الله
في منع بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العقد فلا يصح كبعتك عبدا فينتقض
لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العقد وهو صحيح فيحذف فيد كونه
مبيعا وينقض الباقي وانما ذهب الجمهور الى ان ذلك لا يضر خلافا للقوم **لانها** اي العلة
المجموع ولا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم عليه البعض عدم عليه الجميع **الا ان يلغي
البعض الاخر** من الاوصاف مع نقض بعضها فانه يضر العلة المركبة ويبطلها لكونه
مبينا في المثال فانه اذا الغي ببيان انه طردي لا دخل له في التأثير او بان المنقوض
مستقل بالمناسبة لجهالة الصفة عند العقد ثم النقض وبطلت العلة لورود ه على
ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعا للنقض خلافا لشرذمة
وحاصله سؤال ان العلة اما المجموع او الباقي وكلاهما باطل فالمجموع للالغاء والباقي
للنقض **ولا** يضر العلة ايضا **عدم انعكاسها** عند الجمهور وذهب قوم الى جعل
الانعكاس شرطا في علة حكم الاصل وهو كلما عدم الوصف عدم الحكم ومبنى الخلاف
على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جاز جاز الحكم بدونه بل بوصف
اخر وان لم يجز فثبوت الحكم دونه دليل على انه ليس علة والا لانتفى بانتفائه العلم
او الظن بالحكم عندنا او نفس الحكم في العمليات عند المصوبة لان مناط الحكم عندهم
العلم او الظن فينتفي بانتفائهما ويمكن ان يقال بانتفائه نفسه عندنا اما لان تعلقه
بالمكلف بدون علمه او ظنه تكليف بالمحال واما لان العلة الدليل الباعث فيجوز
ان يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمها عدم الحكم لان الاحكام الشرعية تابعة
لمصالح العباد وجوبا او تفضلا على اختلاف الرايين بخلاف الدليل المعرف فانه لا
يلزم من عدمه عدم المدلول في نفس الامر ولما كان مبنى الخلاف في اشتراط الانعكاس

على الخلاف في جواز تعدد العلل ويفرع عليه ترتيب المبحثين ونبه على
كون الاول فرعا عن الثاني بقوله لجواز التعدد فجعله دليلا على عدم اشتراط
الانعكاس وصح ذلك مع كونه مختلفا فيه لما يجي من الدليل اذا عرفت ذلك
فجواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم المعلل بها مذهب اكثر المتاخرين من اصحابنا
والفريقين وفي هذا البحث اقوال اخر احدها المنع للتعدد مطلقا سواء كانت
العلل منصوصة او مستنبطة وهو راي الامام يحيى بن حمزة والامدي ورواه
البرماوي عن الباقلاني والجويني وثانيها المنع للتعدد في المستنبطة خاصة فيجوز
تعدد العلل المنصوصة وهو مذهب الاستاذ ابن فورك والامام الرازي واتباعهم
واختاره الشيخ ابرهيم بن محمد في فصوله وثالثها المنع له في المنصوصة خاصة فيجوز تعدد
المستنبطات ورابعها المنع للوقوع فقط وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل
عنه الامدي خلافه وعبارته في البرهان محتملة للروايتين وقوله اقوال خبر
لقوله المنع وما عطف عليه مبين لكون كل من تلك المتعاطفات قال به قائل كما حققناه
ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول الحكم المعلل بالعلل المتعددة اما ان يكون واحدا
بالنوع او واحدا بالشخص والاول يجوز تعدد علله بحسب تعدد اشخاصه بلا خلاف
كتعليل قتل شخص بردته وثان بالقصاص وثالث بالزنا ورابع بترك الصلوة والثاني
متفق على امتناع تعدد العلل العقلية فيه لانها مؤثرة وتاثيرها في واحد محال كما قرر في
محله واما العلل الشرعية فهي محل النزاع والحجة لنا على الجواز الوقوع كتحريم
وطي الحائض المعتدة المحرمة وكالحدث من قي وزوال عقل وخروج خارج من فرج وكل من
ذلك علة مستقلة في حكمه والوقوع فرع الجواز لا يقال الاحكام متعددة ولذا ينتفي
قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة والعكس بالاسلام لانه يجاب بان ذلك تعدد
بالاضافة الى الادلة وذلك لا ينافي الوحدة الشخصية والا لزم تعدد الشخص الواحد
اذا حصلت له اضافات الى كثيرين كالابوة والبنوة والاخوة والجدودة وغيرها
قيل كيف لا تتعدد والقتل بالردة حق لله تعالى وبالقصاص حق للعبد قلنا ذلك
تابع لاختلاف الاضافة لا لاختلاف الحقيقة لتعدد نوعا ولا تمسك بانه لو لم يجز
تعدد العلل لم يجز تعدد الادلة لان العلة دليل باعث فهو اخص ولا يلزم
من امتناع الاخص امتناع الاعم احتج المخالف الاول وهو المانع مطلقا بانه
لو جاز تعدد العلل المستقلة لوجب ان يستلزم التناقض للزوم استقلال كل منها وعدمه
نظرا الى ثبوت الحكم به وثبوته بغيره ولان العلتين اذا اجتمعتا في زمن واحد في
محل واحد ثبت الحكم بكل منها لكونه علة مستقلة وانتفى ثبوته بكل منها لثبوته
بالاخر ولان اجتماعهما في محل يستلزم اجتماع المثلين فيه لان المفروض ان كل واحد
منها يوجب مثل ما يوجبه الاخر واجتماع المثلين يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغني

بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما هذا في الاربعة مطلقا
ومع فرض ترتب حصولها يلزم تحصيل الحاصل ايضا قلنا هذه الادلة انما تتم في العلل
العقلية المفيدة للوجود اي المؤثرة لا الشرعية المفيدة للعلم بالوجود لجواز تعدد
المعرفات والبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد وحينئذ لا نسلم لزوم
الاستقلال وعدمه لان معنى الاستقلال هنا الكفاية في الثبوت به عند
الانفراد لا مطلقا وهي لا تنافي الثبوت بالاخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع
اذ يصدق عليه انه كاف فيه لو انفرد فيكون مستقلا حقيقة عند الاجتماع
لا مجازا وغاية ما فيه تخلف الحكم لمانع هو الاجتماع او الحصول بالاخر احتج
الثاني وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة بان قال لا بعد في تعدد
العلل المنصوصة اذ لا مانع من ان يعين الله تعالى لحكم امارتين واما المستنبطة فاذا
اجتمعت الاوصاف التي تصلح كل منها علة فانه يجب ان يحكم بان كلا منها جزء من العلة
لعدم دليل الاستقلال والاعادت منصوصة والاستقلال امر زائد فالاصل عدمه ورد
باستنباطه اي الاستقلال من محال الانفراد يعني ان لنا الى معرفة الاستقلال طريقا
استنباطيه لا نصا وهي انا اذا نظرنا اليها في محال انفرادها وجدناها مستقلة فيستنبط
العقل من ذلك ان كلا منها مع الاجتماع لم ينفك عن صفة الاستقلال بالمعنى المذكور
قبلها احتج الثالث وهو المجوز في المستنبطة دون المنصوصة بانه يلزم من
تعدد العلل التعارض في المنصوصة لقطعيتها لكون الشارع عين ما كانت هي الباعثة
له على الحكم ولا تقع فيما عينه التعارض وهذا بخلاف الاخرى وهي المستنبطة فانها
وهمية فيمكن ان يكون الباعث هذا كما يمكن ان يكون ذاك على سوا وقد يوجد كلا منها
مرجح فيحصل الظن بعلية كل منها قلنا ما ذكرتم من قطعية المنصوصة ممنوع فقد
يكون دلالة النص ظنية كما مر ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال مع التعدد اذ لكانت
البواعث متعددة من حصول المصالح ودفع المفاسد احتج الرابع وهو القائل
بالجواز دون الوقوع لا شك في جوازه عقلا ولكنه ممتنع شرعا لانه لو ثبت شرعا لوقع
ولو نادرا والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فلان ما وضح امكانه وتكثرت
موارده قضت العادة بامتناع عدم وقوعه واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة
وما ذكر فيما سبق من الصور القاضية بالوقوع ليس من محل النزاع لكونه تعدد الاحكام
للانفكاك اذ يوجد احدها دون الاخر ومع الاجتماع يرتفع واحد ويبقى اخر ورد
منع الثاني فلا نسلم انه لم يقع ولم ينقل كما في الصور المذكورة وانى له اثبات التعدد في
احكامها وتجويز التعدد في احكامها غير كاف له لكونه مستندا لا واثباته فيها بالدليل
في غاية البعد مع انه قد نقل عن المستند لهذا الدليل وهو الجويني القول بصحة تدبير الائمة

Copyright © King Saud University

المستق له ويكون لعتقها يوم موت السيد سبان فكلامه مضطرب و ههنا تفريع
على القول بالجواز مع الوقوع وهو انها اما ان تقع مترتبه او مجتمعه ان ترتب فحكى
القاضي عضد الدين الاتفاق على ان الحكم بالاولى وحدها فان اراد اتفاق الاكثرين
فحق والا فان العلامه الفناري قال في فصوله والمذهب عند مشايخنا ان العله
المجموع ترتبت او اجتمعت محتجا بان العلل الشرعيه امارات باعتبار اعتبرها الشرع
للاقدام على الاحكام فجاز توارد ها ولو على شخص واحد جار فلا تدافع فلا ترجيح
بالسبق وغيره وما ذكره هو الموافق لما ذهب اليه اصحابنا من انه اذا اجتمع حدثان
كوطء او وطي وحيض كفى في رفعها الغسل بنيه احد هما من غير فرق بين المتقدم
منها والمتاخر ولو كان المتقدم منها هو العله في وجوب الغسل لوجب تخصيصه بالنيه
والله اعلم وان وقعت مجتمعه فاما ان تكون العله كل واحد او المجموع او واحدا لا بعينه
وقد قال بكل منها قائل والمختار عند اصحابنا وابن الحاجب والحلواني من الحنفيه
انها اذا حصلت مع معلل مستقله عند الاجتماع كما مستقلا لها عند الانفراد وذلك كغيرها
من الادله فلو امتنع كون كل واحد عله لامتنع اجتماع الادله على مدلول لما تقرر من
ان العلل الشرعيه ادله واللازم منتف بالاتفاق و لانها لو لم تكن عللا مستقله لكان كل
واحد جزءا او كانت العله واحدة والقسمان باطلان لان الجزئيه تبطل الاستقلال الثابت
لكل منها كما ان الادله المتعاضده لو قيل بجزئيه كل منها مع الاجتماع لكان مبطلا للاستقلال
و القول بان العله واحده منها معينه او غير معينه مع كونها متساويه تحكم محض
ولزومه في المعينه اظهر ولذلك لم يقل به احد و قيل بالثاني وهو ان العله المجموع
فيكون كل منها جزء عله والا لزم شبه المانع المشار اليها بقوله يستلزم التناقض
ان كان كل منها عله او التحكم ان كانت واحده وقد تقدم جواب كل من الطرفين وقيل
بالثالث وهو ان العله واحده غير معينه والا يكن كذلك لزم ما ذكر من كون
الجزئيه وشبه المانع يبطل الاستقلال او التحكم في المعينه والحاصل في هذا
الاحتجاج انه لا يصح الاستقلال بناء على شبه المانع لتعدد العلل ولا الجزئيه لابطالها
للاستقلال ولا كون العله واحده معينه للزوم التحكم فتعين ان تكون العله واحده
غير معينه وقد مر جواب ذلك مع كون التحكم ايضا شاملا للمدعاه ولا تنعر العله ايضا
كونها اماره اي وصفا لا نظهر اشتمالها على حكمه مقصوده للشارع من شرع الحكم من تحصيل
مصلحه او تكميلها او دفع مفسده او تقليلها فيجوز التعليل بها لا نطلع على حكمته لحصول
التعريف للحكم بها وهو من اقوى فوائد ها قيل كونها مما يعرف الحكم لا تتصور الا في
مستنبطه من الحكم يعني حكم الاصل لان التنصيص عليها او الاجماع تصريح بالحكم فان في كون
حرمه الخمر معلله بالاسكار تصريح بحرمه الخمر فلا يصدق ان الحكم انما عرف بها وهو

في المسبطه حسن لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلا يجوز تعريف ثبوته بها قلنا
لا نسلم ان كون الوصف معرفا للحكم معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم
شرعي لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون
الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذا الجزئي مثلا فالعله واقفه
على العلم بشرعيه الحكم بدليله والواقف عليها ثبوته اي معرفه ثبوته في المواد الجزئيه
فاذا ثبت بالنص حرمه الخمر وعلل بكونها مايعا مسكرا يقذف بالزبد كان ذلك اماره على
ثبوت الحرمه في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر كالاذوب مسئله
ويجوز تعليل حكمين شرعيين بعله واحدة فان كان تعليلها بعله واقعا باماره فهو
جائز اتفاقا اذ لا امتناع في نصب علامة واحده على حكمين مختلفين وان كان
واقعا بباعث على شرع الحكم فقد اختلف في جوازه والمختار الجواز اذ لا مانع
من مناسبتها اي مناسبه وصف لحكمين كالزنا المثبت للجلد والرجم لتحصل بها الزجر الثاني
وكالسرقه للقطع زجرا له ولغيره عن العود وللتغريم لمال الغائب عند الشافعي وللرد
للقائم عند تاجر الصاحب المال قيل ذلك محال اذ يلزم منه تحصيل الحاصل
اذ لو حصلت الحكمه بواحد من الحكمين لان معنى مناسبه الوصف للحكم حصول
الحكمه التي هي المصلحة في شرعيته عند حصوله فاذا حصل احد الحكمين فقد حصلها
ثم اذا حصل الاخر حصلها ايضا وهو تحصيل الحاصل قلنا لا نسلم لزوم تحصيل
الحاصل لجواز ان لا تحصل الحكمه المقصوده بواحد من الحكمين بل بهما معا
كما في مثال الزاني او تحصل بالاخر اخرى كما في مثال السارق و يجوز ايضا كونها
حكما شرعيا اما بمعنى الاماره فلا كلام فيه للقطع بانه لا امتناع في جعل الشارع
احد الحكمين امارة للاخر بان يقول اذا حرمت كذا فقد حرمت كذا واما
بمعنى الباعث فقيل يجوز وقيل لا يجوز والمختار الجواز لجواز اجراء المسالك فيه
من نص وسبر وتقسيم ومناسبه وغيرها قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين
الحكم المجعول عله اما ان يتقدم وجوده على ما هي عله فيه او يتاخر عنه او يقارنه
والكل باطل لان التقدم نقض للعله لوجودها من دون حكمها والتاخر ممنوع لما سبق
من امتناع تاخر ثبوت العله عن ثبوت حكمها والمقارنه تحكم لعدم اولويه احدهما بالعليه
قلنا جوابا عن احتجاجهم لا نسلم التقدم لما نع لما سبق ولا تحكم مع تحري المناسبه
من سائر المسالك وقيل يجوز ان تكون العله حكما شرعيا لا مطلقا بل اذا كان
تحصيل مصلحه فقط كما يقال في بطلان بيع الخمر علته النجاسه لمناسبتها المنع من الملابسه
تكميلا للمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسه حكم شرعي كما تقدم واما ان
كان لدفع مفسده يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسده
مطلوب دفعها والا لم يشرع ابدا وهذا القول هو الذي اختاره ابن الحاجب قلنا

Copyright © King Saud University

جوابا عما احتج به قد يستمل الحكم الشرعي على مصلحه راجحه و مفسده مرجوحه مطلوبه
الدفع بحيث تندفع بحكم اخر شرعي لتبقى تلك المصلحه خالصة عن شايبه الفساد
وذلك كحد الزنا فانه حكم شرعي مستمل على مصلحه راجحه هي حفظ النسب وهو جد
ثقيل لما فيه من اتلاف النفوس وايلامها فكان في كثرة وقوعه مفسدة فلما شرع
المبالغه والاحتياط في طرق ثبوته اعني الشهاده دفعا للمفسده المرجوحه فوجوب
الحد المفضي الى كثره الاتلاف والايلام حكم شرعي وهو علة لوجوب كون الشهدا
اربعه دفعا للمفسده الكثيرة لتبقى مصلحه حفظ النسب خالصه ويجوز العلة ايضا
كونها مركبه من عدة اوصاف كالقتل العمد العدوان عند الجمهور خلافا لقوم
لما تقدم من جواز اجرى مسالك العلة فيها قيل في الاحتجاج لمذهب الاقلين
العليه صفة زائده لامكان تعقل المجموع بدونها واحتياجها الى النظر والمجهول غير
المعلوم وحينئذ ان لم تقم بشي من اجزائه فليست صفة والا فان قامت العليه
بواحد من اجزا ذلك المركب فقط فهو العلة وحده ولا مدخل لسائر الاجزا او العليه
او قامت بكل واحد من الاجزا فهو العلة ايضا يعني كل واحد من الاجزا تكون
علة مستقلة دون المجموع او قامت بالمجموع من حيث هو مجموع فان لم يكن لها جهة وحدة
بها يكون المجموع مجموعا فظاهر انه لم يكن امرا اخر سوى تلك الاوصاف فالعليه القائمة
بها اما قائمه بكل وصف او ببعض الاوصاف وفيه ما عرفت والا يكن كذلك بل
كان له جهة وحدة نقل الكلام فيها فيقال قيامها اما بواحد او بكل واحد او بالمجموع
فيحقق جهة وحدة اخرى ويتسلسل قلنا بعد النقض بنحو الخبر والاستخبار بل
هي صفة اعتباريه لا وجوديه والا لزم من قيامها بالوصف وان كان بسيطا
قيام المعنى بالمعنى وانه محال ويجوز ايضا تعليل الحكم العدمي بعدم المقتضي المتعين
وهو مما لا نزاع فيه واما تعليل العدمي بمانع او بشرط كتعليل عدم صحة البيع بالجهل بالمبيع
او بعدم وجوده في الملك فهل يقتضي وجود المقتضي كبيع من اهله في محله والمختار انه
لا يقتضي التعليل بهما وجود المقتضي لفقهما اي المانع وعدم الشرط للحكم اذا
وجدا او احدهما مع وجوده اي المقتضي مع عدمه يكون انتفا الحكم معها احرى
للخلو عن المعارض قيل في الاحتجاج للمخالف اذا لم يوجد المقتضي كان عدم الحكم
لعدمه لا لهما كان عدمهم فكان اسناد انتفا الحكم الى وجود المانع او انتفا الشرط باطلا
قلنا لا نلزم من اسناده الى عدم المقتضي ان لا يستند اليهما اذ غايته انها امارات
تتعدد وذلك جائز فان قيل ان هذا الانتفا اصلي لا شرعي وكلامنا في القياس الشرعي
فكيف يجوز القياس له قلنا هو شرعي لان عدم المدرك مدرك شرعي من دليل قوله
قل لا احد الايه حيث جعل العدم فيها دليلا وهو كثير في الفتاوى و الاحكام مثل قولهم
فوائد الغصب لا تضمن لانها لم تغصب ويجوز ان تكون قياسا عقليا وذكر ان الشرعي
عدم الغصب قد دخله الحكم شرعي وهو عدم الضمان

استطرادا مسئلة قيل يثبت حكم الاصل المنصوص عليه بالعلة لانها الباعث
للشارع على اثبات حكم الاصل وهذا مذهب الشافعيه وبعض من الحنفيه وقيل
انما ثبت بالنص لانه المعرف للحكم وهذا مذهب الجمهور من الحنفيه اذا عرفت ذلك
فلا خلاف بين القولين معنى وانما الخلاف لفظي لان الحنفيه لا ينكرون كون
العلة باعثة للشارع على شرع حكم الاصل وانما الذي ينكرونه كونها هي المعرفه
لحكم الاصل بالنسبه الينا والشافعيه لا يقولون بذلك والشافعيه لا ينكرون
كون النص معرفا للحكم بالنسبه الينا وانما الذي ينكرونه كونه باعثا على شرع الحكم
والحنفيه لا يقولون بذلك واعلم ان القوم قد اختلفوا في تعريف العلة
فقيل انها المؤثر وقيل المعرف وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب والقولان
الاخيران اقرب الى الصواب ولما فرغ من بيان شروط العله
وما يتعلق بها شرع في بيان الطرق الداله على عليتها لان كون الوصف الجامع
علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من الدليل وذلك اما اجماع
او نص او استنباط فقال فصل وطرق العلة ويعبر عنها
ايضا بمسالك العلة منها الاجماع وانما قدمه
على النص الذي هو اصل للاجماع لوجهين احدهما ان الاجماع اقوى قطعيا
كان او ظنيا ولهذا يقدم على النص عند التعارض وثانيهما ان النص تفاصيله
كثيرة والمراد من ثبوتها بالاجماع ان تجمع الامه على ان هذا الحكم علته كذا
كاجماعهم في حديث مسلم والترمذي والنسائي لا يحكم احد بين اثنين وهو غضبان
على ان علته شغل القلب وتشويش الغضب للفكر ولا يتوهم ان الاجماع على العلة
بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس لان
الاجماع قد يكون ظنيا كالثابت بالاحاد والسكوتي وقد يكون قطعيا وثبوت
الوصف المجمع على عليته في الاصل او في الفرع ظني وقد يكون القطعي معارضا
في الفرع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح ومنها النص من
الكتاب والسنة وهو صريح وهو ما دل بوضعه وغير صريح وهو ما لزم مدلول
اللفظ والصريح مراتبه اربع اقواها النص في التعليل بحيث لا يحتمل غير العليه
مثل لعلة كذا او قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا وكي نفرعنها واذا لاذقناك ثم الظاهر
في التعليل ويحتمل غيره كلام التعليل والسببيه وان الداخله على ما لم يسبق
للمسبب ما يتوقف عليه سواه فقد تجي اللام للعاقبة والباء للمصاحبه وان
للزوم من دون سببيه وثبوت امر على تقدير اخر بطريق الاتفاق ومنه ان
بالفتح مخففا ومثقلا بتقدير اللام فان التقدير كالتصريح ثم ما دخلت عليه الفا على الوصف
المعلل به نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم المعلل نحو فاقطعوا
ايديهما وسر ان الفا للترتيب والباعث مقدم عقلا متاخر خارجا فجوز ملاحظة الامرين

Copyright King Saud University

ودخول الفا على كل منها والعالم توضع للعليه بل للترتيب ثم تفهم منه العليه
بالاستدلال من كونها للترتيب فالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة
احتياج ثبوت العليه الى النظر جعلت استدلاليه لا وضعيه صرفه فكان ما دخله
الفا مرتبه دون ما تقدمها هذا اذا كان في لفظه عليه الصلوة والسلام اي واردا
على لسانه من الكتاب والسنه ثم ما دخلت فيه الفا في لفظ الراوي نحو سهى فسجد
فانه يزيد هنا احتمال غلط الراوي في الفهم ولكنه لا ينفي الظهور فكان مرتبه دون
ما سبقها والوجه في كون ها بين المرتبتين دون المرتبه السابقه ما افاده بقوله لان دلالتها
على العليه لا بالوضع كما عرفت شرحه ومنه يعلم بطلان ما في المحصول ان قوله فانه يحشر
ملبيا ايما فان العليه تفهم من الفا لا من الاقتران وقد اختلف في ان المكسوره المشدده
اذا وقعت في مقام التعليل هل هي من النص لامارة بالسوء وانها من الطوافين
فقيل من النص من المرتبه الثالثه لان اللام مضمرة معها لا مقدر والمضمر ابرل
من المقدر وقيل من الايما لانها لم توضع للتعليل بل لتقويه وقوع مطلوب المخاطب
ومترقبه ودلاله الجواب على العليه ايما وفي كلام عبد القاهر ما يرجح الاول حيث
قال انها في هذه المواقع تغني غنا الفا وغير الصريح من النص سمي تنبيها
على العلة وايما ايما وبعض الاصوليين جعل الايما مسلكا مستقلا نظرا الى ان
دلالته ليست بحسب الوضع وهو الاقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا
يعني ان التنبيه والايما هو ان يقترن حكم بوصف لو لم يكن هو او نظيره التعليل
لكان ذلك الاقتران بعيدا وقوعه من الشارع لفصاحته واتيانه بالالفاظ
في مواقعها ولسره كلامه عما لا فايده له فمنه خبر المواقع في نهار رمضان وهو اعرابي
قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق
رقبه اخرجه السته واللفظ لابن ماجه وهذا امثال كون الوصف بعينه للتعليل
فيستفاد منه كون الوقاع عله للاعتاق لان ايراد الامر به في معرض الجواب
يحصله في معنى واقعت فكفر وان كان دونه في الظهور لتقدير الفا والا لزم
اخلاء السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجه ولذلك كان
احتمال ان يكون ابتدا كلام او زجر السايل عن سواله كقول السيد لعبده وقد
ساله عن شي اشتغل بشانك بعيدا جدا فان حذف في مثله وعلل بالباقي تنقيح
المناط اي تنقيح ما ناط الشارع الحكم به وهو حذف بعض الاوصاف والتعليل
بالباقي كحذف كونه اعرابيا فان اصناف الناس في حكم الشرع سوا وكون المحل اهلا
فان الزنا اجدر به وكونه وقاعا اذ لا مدخل لخصوصيته بل كونه افسادا للصوم
ولا يخرج بهذا عن كون الحديث مثالا لكون الوصف المذكور للتعليل لان المراد
فهم العليه منه لا فهم عليته والاول اعم من الثاني ولما انجر الكلام
الى ذكر المناط وهو العله توجهت الاشارة الى انواع النظر والاجتهاد فيه فقال

١٦١

لما كانت العله هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر اما في تحقيق المناط او تنقيحه
او تخريجه اما الاول فهو النظر والاجتهاد في معرفه وجود العله في احاد الصور
بعد معرفتها في نفسها سوا عرفت بالنص او بالاجماع او بالاستنباط كما ان
تعرف ان الشده المطربه مناط تحريم الخمر بالاستنباط فكون النظر في كون النبيذ
ذا شده مطربه المطلوب بالاجتهاد في تحقيق المناط ولا نعرف خلافا في صحه الاحتجاج
به اذا كانت العله فيه معلومه بالنص او الاجماع وانما الخلاف فيما اذا كان
مدرك معرفتها الاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين
ما دل النص على كونه عله من غير تعيين اما لخصوصيه ذلك الوصف المنصوص
كما في حديث الاعرابي لكونه ظهر بالاجتهاد ان خصوص ذلك الوصف لا يصلح
للعليه فتعين ان يكون المناط ما فيه من العموم وهو افساد الصوم واما
لذات الوصف بان يدل ظاهر على التعليل بمجموع اوصاف فيحذف بعضها عن
درجه الاعتبار اما لانه طردي واما لثبوت الحكم من دونه ويناط بالباقي وكل
ذلك بالاجتهاد والراي بما يساعد عليه من الادله وهذا النوع دون الاول
وان اقر به اكثر منكري القياس او منكره في نوع كابي حنيفه فانه ينكر القياس
في الكفارة ويستعمل تنقيح المناط فيها لانه يسميه استدلالا ويفرق بينه وبين
القياس فمحض القياس بما يكون الالحاق بذكر الجامع الذي لا يفيد الا الظن
والاستدلال بما يكون الالحاق فيه بالغا الفارق الذي يفيد القطع واجراه
مجرى النص في نسخه والنسخ به والزياده به على النص ولم يجوز نسخه بخبر الواحد
واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات عله الحكم الذي دل النص
او الاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في اثبات كون الشده المطربه
عله لتحريم شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليها كل ما ساواها في ذلك وهذا
في الرتبه دون النوعين الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والاماميه وطايفه
من معتزله بغداد قال الغزالي رحمه الله تعالى تنقيح المناط هو الجمع بين الاصل
والفرع بالغا الفارق وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع وحاصل ما ذكرناه
يرجع اليه واعلم انه لا تنافي في مسلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايما
فقد يجتمعان كما في قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر
اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن رواه ابو داود والترمذي
والنسائي وابن ماجه قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمه والحاكم فلو لم يكن
نقصان الرطب باليبس لاجل التعليل لا يبعث القايل من ذكره اذ الجواب يتم من
دونه فقد اجتمع في هذا المثال الايما للاقتران والنص لاذن والظاهر للفا
اذ لو لم يثق الاول واحدها لافاد التعليل وخبر الخثعميه روى السته انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم

Copyright © King Saud University

لما سالته الخثعميه ان ابي ادركته الوفاه وعليه فريضه الحج اينفعه ان احج عنه فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم وهذا امثال النظير لانها سالت عن حجها عن ابيها فذكر عليه السلام نظيره وهو قضا وها دينه ورتب عليه الحكم وهو النفع وكان علة له والا لزم ان يكون ذكره عبثا ففهم منه ان نظيره في المسول عنه علة لمثل ذلك الحكم وهذا يسمى عند الاصوليين تنبيها على اصل القياس لما فيه من ذكر الاصل الذي هو دين الادمي على الميت والفرع وهو الحج الواجب عليه والعلة وهو قضا فرض الميت فقد جمع فيه صلى الله عليه وعلى اله وسلم اركان القياس كلها ونحوه ما في الصحيحين جات امراه الى رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فقالت يا رسول الله ان امي ماتت وعليها صوم نذر افاصوم عنها فقال ارايت لو كان على امك دين فقضيته اكان يودي ذلك عنها قالت نعم قال فصومي عن امك وقد مثل للنظير بحديث عمر سال عن قبلة الصايم فقال صلى الله عليه واله وسلم ارايت لو تمضمضت من الما وانت صايم افطر قال لا قال ففيم رواه ابو داود والنساي ذكر حكم المضمضه ونبه على علته ليثبت في المسول عنه مثله واعترض الابري على التمثيل به بانه ليس مما نحن فيه لانه لا يصلح ان تكون علة لعدم الافساد الا ما تكون مانعا منه وكونه مقدمة للمفسد لم تفض اليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد بل هو نقض لما توهمه عمر من ان مقدمه المفسد مفسد وفيه بحث لان في قوله عليه السلام تنبيها على الوصف المشترك بين المضمضه والقبله وهو عدم حصول المقصود منها وهو يصلح للعليه لعدم اشتراط المناسبه في الوصف المومى اليه ومنه اي من الايما وهو مرتبه من مراتبه الفرق بحكمين بوصفين اما بصفه اي بصيغه الصفه مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر احدهما فقط نحو القاتل لا يرث او بصيغه استثنا نحو فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او بصيغه غايه نحو لا تقربوهن حتى يطهرن او صيغه شرط نحو اذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شيتم اذا كان يدا بيد او بصيغه غيرها كالاستدراك نحو لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان ووجه استفاده العلة من ذلك كله ان التفرقه لا بد لها من فايده والاصل عدم غير المدعى وهو افاده عليه ذلك الوصف واعلم ان فهم العليه لا يستلزم القياس كما في ايه السرقه عند من لا يلحق النباش او يقول بانه يسمى سارقا واية الزنا وحديثه عند من لا يلحق اللايط ولا تكون العلة متعديه للاتفاق على جواز كون المنصوصه ولو بالايما قاصره ومنه اي من الايما وهو مرتبه اخرى ذكر وصف مناسب مع الحكم نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان نبه على عليه الغضب لتشغله القلب وتشويشه للنظر لعدم جواز القضا ونحو اكرم العلما واهن الجهال وذلك لانه يغلب من المقارنه

نعم فرق بين حكمين
بعد ثبوت النصف
وهنا استحقاق النصف
وسقوط استحقاقه بالتنصيف
وهذا ايما الى ان العلة
فقد فرق بين حكمين وهما
المواخذه وعدمها بالتعقيد
الايمان المستلزم لذكر
ايما الى ان العلة عدم عابث

٢٣٢

مع المناسبه ظن الاعتبار هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما واما اذا لم يقع الا ذكر واحد منهما فاختلف فيه على اقوال ثلاثه قيل ايما مطلقا سوا كان المذكور هو الوصف والحكم مستنبط نحو واحل الله البيع فان حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة او الحكم والوصف مستنبط وهو كثير ومنه اكثر العلل المستنبطه نحو حرمت الخمر لانه يعني الايما في هذه المرتبه الاقتران بين الوصف والحكم معنى وهو يتم بذكر احدهما وتقدير الاخر وقيل لا ايما في شي منهما لانه لا اقتران فيهما وهو متفق وقيل هو ايما في ذكر الوصف دون الحكم لا في ذكر الحكم دون الوصف لان ذكر الملزوم وهو العلة لكونها تستلزم حكمها ويستتبعه كذكر لازمه فيتحقق الاقتران وذكر اللازم بخلاف ذلك لان اثباته لا يستلزم اثبات ملزومه فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران وهذا القول رجحها لان الايما كما عرفت من اقسام المنطوق فلا بد فيه من كون المدلول حكما او حالا للمذكور وقد نبهك على ان الخلاف لفظي مبني على تفسير الايما ما هو واما مرتبته فهي الخلاف في تقديمه عند التعارض على القياس المستنبطه ومما يحسن بيانه الخلاف في اشتراط مناسبه الوصف المومى اليه لصحة العليه فقيل يشترط مطلقا وقيل لا والمختار اشتراطه في القسم الاخير الذي يفهم المناسبه لا في الباقي والمراد شرط فهم المناسبه اذ نفسها لا بد منها في كل علة باعثه وان خفيت ومنها اي من طرق العلة السبر والتقسيم وهو المسلك الثالث وهو حصر اوصاف الاصل الموجوده فيه الصالحه للعليه في بادي الراي ومعرفتها باعيانها ثم ابطال بعضها وهو ما عدى الذي يدعى انه علة بدليله اي بدليل الابطال وسيجي بيان طرقه فالحصر عند المحقق راجع الى التقسيم والسبر الى الابطال كتعيين الكيل ثم ابطال علية القوت والطعم في قياس الذره على البر وفيه بحث اما الاول فانه يكفي المستدل في بيان الحصر اذا منع ان يقول بعد قوله بحثت لم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لعداله وديانته فلا يتهم بانه لم يبحث او بحث ووجد ولم يذكر ترويجا للكلامه وذلك مما يغلب ظن العدم لان الاوصاف العقليه والشرعيه مما لو كان لما خفي على الباحث عنه فلا يقال عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود او يقول الاصل عدم غيرها فان ذلك يحصل الظن المقصود والثاني ان المستدل لا يستطيع ان ابدى من جهة المعترض وصف اخر كان يقال فيما سبق من المثال وصف اخر وهو كونه خبيز موزون فيبطله المستدل حسنا والا انقطع ولا ينقطع ادعا انه منع مقدمة وهو لا يقتضي الا لزوم الدلالة عليها وقيل ينقطع لظهور بطلان حصره والحق لا لانه اذا ابطله تم حصره

نعني الاول والتقسيم عن الثاني

Copyright © King Saud University

وله ان تقول لم ادخله في حصري علما متى تعدم صلوحيه عله وان تقول انما ادعي الحصر المظنون وظهور خلاف المظنون غير مستنكر كالمجتهد تظهر له خلاف مظنونه و الثالث ان الابطال من المستدل لكون بعضها عله اما بثبوت الحكم بالمستبقى دون سائر الاوصاف في صوره ما ليعلم ان لا اثر لغير المستبقى وهذا الطريق يسمى بالالغا كان يقول المستدل القوت باطل لان الملح ربوي وليس بقوت وهذا ليس من نفي العكس الذي قدمنا انه لا يفيد عدم العله لجواز تعدد العلل وان اشبهه من حيث ثبت به عدم عليه الوصف بثبوت الحكم بدونه في بعض الصور وذلك لعدم الحاجه الى نفي الاستقلال حتى يلزم ان يكون هذا من ذاك لان القايس يكفيه نفي جزئية المحذوف فيقول لو كان المحذوف جزا من العله لما كان الوصف المستبقى مستقلا بالحكم وبه تم المطلوب ولا يقال انه حينئذ يسعى بحصل تلك الصوره التي هي الملح في المثال اصلا يعاشر عليه الدوران مثلا لتسقط مونه الابطال لانه يجاب بان ذلك لا يستمر وربما نقع المستدل في مونه اكثر من تلك فان الملح مثلا يجوز ان يكون له اوصاف ليست في البر فيحتاج في ابطالها الى مثل تلك المونه او اكثر او بطرديته اي الوصف المحذوف بان يكون من جنس ما علم الغاوه من الشارع اما مطلقا اي في جميع احكام الشرع كالطول والقصر او في ذلك الحكم وان اعتبر في غيره كالذكوره والانوثه في احكام العتق دون الشهاده وولايه النكاح والارث او بعدم ظهور مناسبته اي الوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث من طرق الحذف ولا يجب ظهور عدم مناسبه المحذوف لان المستدل مصدق في قوله بحثت فلم اجد بعد الله فان قيل من جانب المعترض الوصف الباقي كذلك اي بحثت فلم اجد له مناسبه بعد البحث فالترجيح هو اللازم للمستدل حسما للتعارض بين الوصفين الحاصلين من السبرين كالترجيح بالتعديه وغيرها من وجوه الترجيح الاتيه في بابه ان شا الله تعالى وليس للمستدل ان يبين مناسبه وصفه لانه بيان مناسبته خروج من مسلك السبر الى مسلك الاخاله

فايده علة حرمة الربوي

اما المال او الاقتيات او الادخار او الطعم او القدر والجنس اذ لا قائل بغيرها لا يصلح مطلق المال عله للاجماع على جواز بيع فرس بفرسين قال الشافعي رحمه الله ولا الاقتيات والادخار لعموم لا تبيعوا الطعام بالطعام للقوت المدخر وغيره وكذا القدر والجنس لانه لا يلائم حرمة الربا فيفسد وصفه وقال مالك رحمه الله وكذا الطعم لانه ما لم يصلح للادخار يكون معرضا للفساد فلا يشعر بالعزة الموجبه في ذلك قلنا قد وجد حرمة الربا دون الطعم في الاثمان وبدون الاقتيات والادخار في الملح ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس لان المصلحه رعايه غاية

العدل

وانما يتحقق هما فيه المساواه صورة بالقدر ومعنى بالجنس على ان عليها بانه ماشاره النص في مثلا مثل لكونه حالا والحال قيد في صاحبها والحكم منوط بما عام النهايه ينصرف الى العبيد ولذا يتعلق الطلاق بالركوب في انت طالق ان دخلت راكبه و اذا انقرر عندك كيفيه العمل في مسلك السبر فلابد من اقامه دليل على اعتباره في الشرع وكونه دليلا على العليه وكذلك ما يجي بعده من المسالك كالاخاله والشبه وغيرها فنقول دليل العمل بهذا المسلك وما بعده من المسالك انه لابد لكل حكم من عله لما ثبت من الاجماع على تعليل الاحكام اما وجوبا كما هو راي المعتزله او تفضلا كما هو راي الجمهور ومحصل في اثبات هذه المسالك الغرب وهو ان الاصل في الاحكام المنصوصه التعليل اما للاجماع المذكور واما لكون ارساله عليه الصلوه والسلام رحمه للعالمين يقتضي مراعاه مصالحهم واما لان التعليل هو الغالب في الاحكام اذ التعليل بالمصالح اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون افضى الى مقصود الحكيم فالحاق الفرد بالاغلب واجب الحكيم الافضى الى مقصوده هو الاغلب على الظن فيثبت كون هذا الحكم المنصوص معللا وقد يثبت ظن العليه وتاثيرها بالمسلك فيجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام كغيرها ومنها اي من طرق العله المناسبه وهي المسلك الرابع ويسمى ايضا الاخاله لانه بالنظر الى الوصف يخال انه عله اي نظن ويسمى ايضا تخريج المناط لابداء مناط الحكم به واظهاره وهي تعيين العله بمجرد ابدا المناسبه بينها وبين الحكم كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص ولا يذهب عليك ان المصلحه التي لاجلها كان الوصف مناسبا لا تنخرم اذا لزم من وجود حكمها وجود مفسده مرجوحه اتفاقا و اختيار الجمهور انها تنخرم بلزوم مفسده راجحه عليها او مساويه لها وذهب البعض الى انها لا تبطل وان كانت مرجوحه والقول هو الاول لقضا العقل بان المصلحه حينئذ بالضروره ولذلك لا يعد العقلا تحصيل مصلحه درهم واحد على وجه يستلزم فوات مثله او الرمانا شيا بل يعدون المتصرف بذلك خارجا بتصرفه عن تصرفات العقلا وما احتج به المخالف وهو صحه الصلوه في الدار المغصوبه مع كون المصلحه المقتضيه لها معارضه بمفسده التحريم والمصلحه لا تزيد على المفسده والاتمام من الاجماع على ان المناسبه لا تخرجها لزوم مفسده مرجوحه ممنوع لما سبق في صدر الكتاب من الدليل على انها لا تصح ولو سلم فلاختلاف المنشا المصلحه والمفسده فان منشا المصلحه من نفس الصلوه ومنشا المفسده من الغصب فانه لو شغل المكان ولم يصل اثم والكلام في مفسده ومصلحه تتحد منشاوها كصوم يوم العيد واذا اوجب رجحانها فعند التعارض لا بد من رجحها اما جزئيا بحسب

Copyright © King Saud University

حصوصيات المراد او كليا بان يكون المصلحه لو لم تكن راجحه لمناسبت الحكم لا
بوته لا لها قدم بعد ذه او بعده فالمناسب لمعنى ما ذكر ما تعين عليته بذاته
يعني انه وصف تعين عليته لمجرد ابدا المناسبه لا بنص ولا بغيره ويقال
في الاصطلاح على ما هو اعم من ذلك فهو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح
عند العقلا قصده واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفي والمضطرب
وبقوله عقلا عن الشبه وقيد القصد بكونه عند العقلا اي مقصود الهم من
حصول مصلحه او اندفاع مفسده ليخرج المدار والمستبقي في السبر ونحوها وليس
المراد من المقصود ما يكون مقصودا من شرع الحكم والا لزم الدور لان كونه
مقصودا من شرع الحكم يعرف بانه مناسب فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان
دورا والمصلحه اللذه لحفظ النفس والطرف في القصاص او وسيلتها القربيه
كدفع الالم او البعيده كفعل يوجبه او الابعد كالانزجار والمفسده الالم او
وسيلته وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي واخروي فان عدم احدهما اي الظهور
والانضباط بان كان الوصف خفيا كالرضى في المعاملات او غير منضبط كالمشقه
في ترخيص المسافر اعتبر وصف ظاهر منضبط يوجد الوصف الذي يحصل من
ترتب الحكم عليه المقصود بوجوده اي يلازمه ملازمه عقليه او عرفا كليه او غالبه
اي يكون ترتب الحكم عليه محصلا لحكمه دائما او غالبا ويسمى مظنة كالايجاب والقبول
ونفس السفر في المعاملات والترخيص فهو اي المناسب باعتبار المقصود من شرع
الحكم وباعتبار الافضا اليه اي افضا الحكم الى المقصود من شرعه وباعتبار
اعتبار الشارع للوصف المناسب بلاثه اقسام ولكل قسم منها تقسيم الاول وهو
باعتبار المقصود قسم منه ضروري في اصله وهو اعلا المراتب في افاده ظن الاعتبار
ولذلك روعيت في كل مله كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال وذلك بالجهاد الاكبر
للنفس والاصغر للكفار لحفظ الدين والقصاص في حفظ النفس والحدود في
الثلاثه الاخر وهي الحد على شرب المسكر وعلى الزنا وعلى السرقه والمحاربه وقد
عد بعضهم من الضروري حفظ العرض بحد القذف وقسم منه مكمل له اي
للضروري كحد قليل المسكر لدعائه الى الكثير بما يورثه من الطرب المطلوب
زيادته الى ان يسكر ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وكما في رياضه
النفس وقهرها وتهذيب اخلاقها في سائر العبادات وقسم منه حاجي في نفسه
كالبيع والاجاره فان المعاوضه وان ظنت ضرورتها فكل واحد منها لا يؤدي
فواته الى فوات شي من الخمسه الضروريه والحاجي ليس في مرتبه واحده بل
تشتد وتضعف بحسب اشتداد الحاجه وعدمه وبعضه اكد من بعض وقد يكون
بعضه ضروريا كالاجاره في تربية الطفل الذي لا ام له وكشرا المطعوم والملبس

لعود ذلك الى حفظ النفس واطلاق الحاجي عليه باعتبار الاغلب وقسم منه مكمل
اي للحاجي كوجوب رعاية الكفاه ومهر المثل لولي الصغيره فانه اشد افضا الى
دوام النكاح وهو مكمل لمقصوده وقسم منه تحسيني وهو ما لا حاجه اليه لكن
فيه تحسين وسلوك المنهج الاحسن كالحاب الشهاده في النكاح لما فيه من تمييز
النكاح عن السفاح بالاظهار والاعلان وكرمه تناول القاذورات فانه قادح
في علو منصب الادمي المكرم وكسلب اهليه الشهاده من العبد وان كان
دينا عادلا على راي حط لرتبته اعتبار المناسبه في المناصب وقد عد منه قسم
رابع وهو المناسب في الوهم لا عند التامل كمناسبه الخمر لبطلان بيعها فهي
تناسب الاذلال والبيع الاعزاز ومعنى المناسبه وهو المنع من صحه الصلوه
لا يناسب بطلان البيع قال بعض المحققين وما احسن ما قال لكن رد ذلك
من الحاجيه والمحسنه والاولى عده الى تكميل الضروريات الخمس او تنقيص
مفسده نها على ما لا يخفى فان الحاجه الى المعاملات من مكملات حفظ النفوس
لان حاجتها للبقا وحفظ بقا الشي مكمل لحفظه وكون مكمل المكمل مكمل وشهاده
النكاح من مكملات حفظ النسب لان الخفي مظنه الجهل وفي تعديته الولاية
الى غير اهلها مفسدة التخاصم وفي درايتها دفعها وتناول القاذورات يورث على
ما قال خبث النفس المفضي الى العصيان ففي المنع عن التلبس بها ولو بالبيع
الذي هو مظنته للرغبه وطريق الاعزاز تكميل لعدم الانتفاع به الذي
هو مقصود البطلان او تنقيص لالفه النفس الامارة الكثيره السوق الى تخيلها
القسم الثاني وهو الحاصل باعتبار افضا الحكم الى المقصود من شرعه
وقد بين التقسيم بقوله قد يكون حصول المقصود من شرع الحكم يقينا كالبيع
للحل وقد يكون حصوله ظنا كالقصاص للانزجار اذ الممتنع اكثر وهذا ان
لا ينكرهما احد ولذلك قال ايضا وقد يكون حصوله كالنفي
مشكوكا فيه ومثل بحد الخمر للانزجار لتقارب عدد الممتنع والمقدم والذي
عرفناه في قطرنا كون الممتنع اكثر فيكون مما قبله والظاهر انه لا يوجد
لهذا القسم مثال على التحقيق وقد يكون حصوله مرجوحا والعدم راجحا
كنكاح الايسه لغرض التناسل فان عدم النسل منهن اكثر وهذان
بداكرا والمختار الجواز لاعتبار المظنه مع انتفا المشقه كحاجة التعاوض في البيع والملك المترفه ورخص السفر
فان البيع مظنه الحاجه الى التعاوض وقد اعتبر مع انتفائها او ظن انتفائها
للاجماع على انه لا يبطل مع ظن عدمها والسفر مظنه المشقه وقد اعتبر
مع ظن عدمها كما في الملك المترفه بسايره في المحفه كل يوم نصف فرسخ وقد
يكون المقصود مقطوعا بعدمه كالنكاح جعل مظنه لسقوط النطفه في الرحم المترتب

Copyright Hamad Bin Khalifa University

حصوصات المراد اوكلما بان يكون المصلحه لو لم تكن راجحه لما ثبت الحكم لا
بو نه لا لها قدم يعد وه او بعده فالمناسب لمعنى ماذكر ماتعيت عليه

لعوه ذلك الى حفظ النفس و اطلاق الحاجي عليه باعتبار الاغلب وقسم منه مكمل له
اى للحاجي كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل لولي الصغيرة فانه اشد افضا الى

الولايه

قوله بان يفرض انها لم تثبت اذ لو ثبتت ولايت النكاح مع الصغر لم تكن من
المناسب المرسل لثبوت تعليت الصغر حيثئذ بترتب الحكم على وفقه لوجودهما في محل
واحد وقد عرفت ان المرسل هو ما لم يثبت بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه
تت سيلان قوله لا تسة الولايه في النكاح وفي الكافل ما الفطم والمرسل ما لم يثبت
بشيء مما سبق وهو ثلاثة اقسام ملايم وغريب وملغا والملايم ما لم يشهد له اصل معين
بالاعتبار لكنه مطابق لبعض مقاصد الشرع الجمليه كقتل المسلمين المترس بهم حال الضر
وره وكقتل الزنديق وان اظهر التوبه وكقولنا يحرم على العاجز عن الوطي تعرض
لتركه ونحو ذلك وهذا النوع هو المعروف بالمصالح والمذهب اعتباره انتهى كافل
قوله حطه البات في المرض على القاتل فالاصل القاتل عمدا والفرع البات في مرضه والحكم
في الاصل معارضته بنقيض قصده وهو ان يرث فحكم بعدم ارثه وفي الفرع المعارضه
بنقيض قصده وهو عدم ارثها فحكم بارثها مسطاس والجامع كونهما فعلا فعلا
محرما لغرض فاسد من شرح حابس قوله كما حكاه ابن الحاجب اما توريث المبتوته
فقد افتا به صاحبنا عبد الله بن حمزه حين حدثت القضيه في وقته وهو قول ك
وبه قال محمد بن منصور المرادي وكذا عن علي وعثمان وروي عن عمر

King Saud University 1957

Copyright © King Saud University

عليه ثبوت النسب وكالاستبراء جعل مظنة لبراءة الرحم من النطفة المرتب عليه منع
الوطء فلو قطع بانتفاء سقوط النطفة كما في زوج مشرقي بمغربية مقطوع بعدم تلاقيهما
وكما لو اشترى جارية ثم باعها من بائعها في المجلس فهل يلحق بالزوج المشرقي ولد
من المغربية ويمنع المشتري من بيعها في المجلس مع القطع بخلو الرحم من نطفة منهما
فيعتبر المظنة مع القطع بانتفاء الحكمة قد اختلف في ذلك والذي عليه الجمهور وهو
المختار ان الوصف الذي هو المظنة لا يعتبر لمعارضة المتيقن وهي الحكمة المظنة ولا يعتبر
بالمظنة اذا عارضتها الحكمة وقيل باعتباره نظرا الى ظاهر العلة من غير نظر الى جانبه
من الحكمة وهذا مذهب الحنفية فان قيل الحكم اتم والشافعية اوجبتم الاستبراء
في مثال بيع الجارية في مجلس الشراء وفي المشتراة من المرأة فقد ادرتم الحكم على المظنة
مع القطع بانتفاء الحكمة قلت قول اصحابنا والشافعية فيها بوجوب الاستبراء على
جهة التعبد والاستبراء فيه نوع تعبد ولذلك وجب تربص من مات بعلها ولو
قطع بخلو رحمها التقسيم الثالث وهو الحاصل باعتبار الشارع للوصف
المناسب للحكم والمناسب لهذا الاعتبار اربعة اقسام موثر وملائم وغريب ومرسل
لانه اما معتبر شرعا ام لا ان اعتبر فان اعتبرت عينه اي المناسب في عين
الحكم بنص او اجماع فموثر لظهور تاثيره في الحكم بالنص وبالاجماع وهذا داخل في مسلك
النص لانه اتي به هنا استتماما لاقسام المناسب او اعتبرت عينه في عين الحكم
لا بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه اي المناسب وهو ثبوت الحكم معه
في محل الوصف فملائم للملائمة لجنس تصرف الشارع ولكنه لا يسمى ملائما الا ان
اعتبر بنص او اجماع العين في الجنس يعني عين العلة في جنس الحكم او العكس
وهو جنس العلة في عين الحكم او الجنس في الجنس فالملائم حينئذ ثلاثة اقسام ولا يعتبر
كذلك فغريب وان لم تعتبر العين في العين لا بالنص او الاجماع ولا بترتب الحكم على وفقه
فمرسل وهو ثلاثة اقسام ملائم وغريب وملغى لانه ان اعتبر عينه في جنس الحكم
او جنسه في عين الحكم او في جنسه فهو الاول والا فان ثبت الغاؤه فالثالث
والا فالثاني مثال الموثر تعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وهو
كثير ومثال القسم الاول من المعتبر الملائم اعتبار عين الصغر في جنس
الولاية الشاملة والمال والنكاح بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال
اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه
انما ثبت لمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولاية معه في الجملة وان وقع
الخلاف في انه للصغر او للبكارة او لهما جميعا ومثال الثاني وهو اعتبار جنسه
الحرج الشامل لما يحصل من السفر ومن المطر في عين رخصة الجمع بالنص والاجماع
واما اعتبار عين الحرج فليس الا لمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على

عليه نفس حرج المطر ومثال الثالث منه اعتبار جنس الجناية العمد العدوان
الشامل للجناية في النفس وفي الاطراف في جنس القصاص الشامل للقصاص
فيهما بالنص والاجماع واما اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص
في النفس حيث كان القتل بالمثقل فلم يثبت الا بترتب الحكم على وفقه اذ لا نص
ولا اجماع على اثر العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد فهذه امثلة ملائم
المعتبر ويمكن ان يجعل بعضها امثلة لملائم المرسل بان يفوض انها لم تثبت
الولاية في النكاح مع الصغر ولا رخصة الجمع مع نفس حرج المطر ولا القصاص
في النفس مع القتل العمد العدوان اصلا وانما اعتبر الشارع عين الصغر
في مطلق الولاية ومطلق الحرج في عين الرخصة ومطلق الجناية في مطلق
القصاص ومثال غريب المعتبر التعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على
تقدير عدم النص على التعليل به لمناسبته للتحريم وقد ثبت اعتباره في التحريم
لمجرد ترتب الحكم على وفقه في الخمر فلا يكون مرسلا ولكنه غريب من جهة عدم
النص او الاجماع على اعتبار عينه او جنسه في عين التحريم او جنسه فلو لم
يدل النص نحو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار العين
في العين كان غريبا ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم في
حمل البائن في المرض على القاتل في المعارضة بنقيض المقصود فيحكم بارث
زوجة البائن كما منع القاتل من الارث فهذا له وجه مناسبة وزجر عن
الفعل المحرم ولكن الشارع لم يعتبر ان عدم الارث القاتل لا يستحق له
الميراث فيعارض بنقيض مقصوده ولم يرى الشرع التفت الى ذلك
في موضع اخر فلم يكن ملائما لجنس تصرفاته ومثال الملغى تعيين الابتداء
بالصوم في الكفارة في حق من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب
لتحصيل مصلحة الزجر لكنه علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز روي
ان يحيى بن يحيى بن كثير الليثي صاحب مالك امام اهل الاندلس افتى الامير
عبد الرحمن بن الحكم الاموي حين جامع في نهار رمضان بصيام شهرين
متتابعين تعيينا فانكر عليه ذلك وقيل له لم لم تفته بمذهب مالك وهو
التخيير بين العتق والاطعام والصيام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل
عليه ان يطا كل يوم ويعتق رقبة ولكن حملته على اصعب الامور لئلا
يعود وهذان يعني الغريب من المرسل والملغى مردودان اتفاقا كما حكاه
ابن الحاجب وغيره وما حكي عن مالك من قبول المرسل على الاطلاق حتى
انه جوز قتل الاقل لاصلاح الاكثر وقال ترك الخير الكثير للشر القليل
شر كثير يقتضي انه لا يقول برد الغريب وكلام الغزالي حيث قال من المصالح

ما شهد الشرع باعتباره وهى اصل فى القياس وحجة ومنها ما شهد [الشرع] ببطلانه
كتعيين الصوم فى كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال
وهذا فى محل النظر نقضى بانه لا اجماع على رده ولذا قال القرشى انه مردود
اتفاقا بين من لا يكتفى بمجرد المناسبة وفى الاول وهو الملائم من المرسل اقوال منها
القبول ونسبه فى الفصول الى ائمتنا والجمهور ورجحه القرشى فى معقده ونسبه الى الجوينى
والغزالى ومالك ورواية عن الشافعى وذلك للمعقول والمنقول اما المعقول
فاشار اليه بقوله لان اعتبار المصالح يوجب ظن اعتباره يعنى ان الشارع اعتبر جنس المصالح
فى جنس الاحكام واعتبارها يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة التى هى الملائم لكونها فردا
من افرادها ولم تعارض نصا كما وقع من [ولا اجماع] افتاء الملك بالصوم ولا خارجة عن تصرفات
الشرع لان اعتباره لنوع العلة فى جنس الحكم او جنسها فى عينه او جنسه ماخوذ فى
حقيقتها فلا يرد ما قيل من انه لو وجب اعتبارها لمشاركتها للمصالح المعتبرة فى
كونها مصالح لوجب الغاؤها لمشاركتها للمصالح الملغاة فى ذلك فيكون معتبرة ملغاة
وهو محال لانا لم نلحقها بها لمطلق مشاركتها لها بل مع ما ذكرناه من الخصوصيات واما
المنقول فهو ما اشار اليه بقوله وللامر بالاعتبار وصنوع الصحابة لمعرفتها هاهنا محتان
سمعيان اما الاولى فمشار بها الى قوله فاعتبروا يا اولى الابصار فانه امر
بالمجاوزة كما عرفت واما الثانية فمشار بها الى اجماع الصحابة فان من تتبع احوالهم
علم بالضرورة انهم كانوا يقنعون فى الوقائع بمجرد ظهور المناسبة لتصرفات
الشارع ولا يبحثون عن امر اخر والظاهر فى الدليلين العموم لمحل النزاع ومنها
مطلق الرد واليه ذهب جمهور الشافعية وطائفة من الحنفية وابن الحاجب
لعدم الدليل عليه ورد بالمنع لما ثبت من الدلالة عليه عموما وخصوصا واما ما
احتجوا به من ان ما لا يكون معتبرا فى الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون
دليلا شرعيا فان ارادوا بالقريب الجنس الذى لا جنس تحته اقرب منه فالوصف
تحته فغير مسلم فان الشرط ان تشمله معنى معتبر فى الشرع بخصوصه سواء كان
تحته جنس اولا وان ارادوا به الجنس العالى كالوصف المصلحى الشامل للمعتبر
والملغى فمسلم ولا نزاع فيه ومنها ما اشار اليه بقوله او فى محل الضرورية القطعية الكلية
يعنى ان من الناس كالغزالى من شرط ان يكون عن ضرورى الخ واما اذا كان
ضروريا لا حاجيا قطعيا لا ظنيا كليا يعنى عاما لا جزئيا يعنى متعلقا ببعض المختار
قبوله وذلك كما اذا تترس الكفار ببعض المسلمين وقطعنا انا لو كففنا عن
الترس لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس ايضا ولو رمينا الترس
لخلص اكثر المسلمين وان هلك الترس وخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر
فى قلعة بمسلم فانه لا يحل رمى الترس اذ لا ضرورة وبالثانى ما اذا لم يقطع بالاستيصال

لو كففنا عن رمى الترس وبالثالث امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة
على الهلاك لسلامة الاخرين لان المصلحة ليست كلية اذ يحصل بغرق السفينة
هلاك عدد محصور بخلاف استيصال كافة المسلمين قال الغزالى لانا نعلم
بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل
من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب
من القطع وبهذا الاعتبار يخصص هذا الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن
القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلية على الجزئية وان حفظ
اهل الاسلام اهم من حفظ مسلم واحد ومنها اى من طرق العلة مسلك
يسمى الشبه لمشابهته للمناسب من وجه والطردى من اخر لانه وصف اعتبره
الشارع فى بعض الاحكام ولم نعلم مناسبته بالنظر الى ذاته وهو واسطة بين
المناسب والطردى لان الوصف ان علمت مناسبته لذاته فمناسب والا فان التفت
اليه الشارع فشبه والا فطردى وعرف الشبه بالمناسب بالتبع لانه مما بالعين بائن
لما بالذات وعرف ايضا بما يوهم المناسبة وليس بمناسب وهما متقاربان ويتميز
عن الطردى بان الطردى وجوده كالعدم كما يقال الخل لا يبنى عليه القنطرة
او لا يعيش فيه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه الشارع قطعا
بخلاف الذكورة والانوثة فانه قد اعتبر فى بعض الاحكام وعن المناسب
الذاتى بان مناسبة المناسب تعرف بالعقل وان لم يرد شرع كالاسكار
للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضرورى للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما
لا يحتاج فى العلم به الى ورود شرع ومثال الشبه ان يقال ازالة الخبث
طهارة تراد للقربة فيتعين الماء لها كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها
طهارة تراد للقربة وبين تعين الماء غير ظاهرة ولكن اذا تعين وصف من
اوصاف المنصوص لالتفات الشارع اليه دون غيره يتوهم انه مناسب
وقد احتج فى ازالة الخبث كونها قلعا له وطهارة تراد للقربة والشارع اعتبر
الذاتى فى تعيين الماء كما فى الصلوة والطواف ومس المصحف اعتبارا فى الجملة
اى اذا ثبت الطهارة للحدث ولم يعتبر الاول فى شى من الصور وكان الحكم
بالغاء غير المعتبر انسب من الحكم بالغاء المعتبر ولا تعارض الثابت بما تقدم اجماعا يعنى ان
العلة الشبهية اذا ثبت بها قياس لم يعارض القياس الثابت بما تقدم من العلل بالاجماع
لضعف الشبهية وقوة ما تقدم والشبه وحده حجة عند الجمهور كالمناسب فما ثبت
به من الدليل العام والخاص اما العام فظاهر واما الخاص فلان اعتبار الشرع
له فى الجملة يوجب ظن اعتباره وشمول الامر بالاعتبار له واتفاق الصحابة على التعليل
بالشبهية كتعليلهم مسئلة قول الرجل لزوجته انت على حرام والحاق كل منهم لها باصل
لقرب من الشبه وقيل مردود كالطرد وهو اختيار الباقلانى وبعض الاصوليين

Copyright King Saud University

وعند الفناري من مناظري الحنفية من العلل الفاسدة قالوا لانه اما ان يكون
مناسبا او غير مناسب، الاول مجمع على قبوله فلا يكون شبهيا لانه مختلف فيه
قطعا والثاني طردي ملغى بالاتفاق قلنا ان عنيتم بالمناسب المطلق اخترنا انه
مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع انما انعقد في المناسب بالذات والشبه
مناسب بالغير وان عنيتم به المناسب الذاتي اخترنا انه غير مناسب ولكنه قد
اعتبره الشارع في بعض الاحكام فلا يكون طرديا وقد عرف الشبه بما لا يبعد معه
من المناقضة فمنهم من عرفه بما تردد فيه الفرع بين اصلين كالنفسية والمالية في
العبد المقتول المتردد بها بين الحر والفرس وهو بالحر اشبه وحاصله ترجيح
احد مناسبين تعارضتا ومنهم من قال هو ما يعرف فيه المناط قطعا الا انه
يفتقر في احاد الصور الى الحقيقة كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب
المثل ومنهم من قال هو ما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال
لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة وان
وجد افيه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا
يناسب الحكم لكنه يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة وقال الجويني لا
تتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود ومنها اي من طرق العلة
الدوران ويسمى الطرد والعكس وهو كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده
ويعدم بعدمه وهو عند الجمهور يفيد الظن بمجرده فيؤخذ به في الشرعيات
وقيل انه بمجرده يفيد القطع فيؤخذ به في العقليات وهو مذهب بعض
المعتزلة وقيل انه بمجرده لا يفيد ايهما اي لا قطعا ولا ظنا وهو قول بعض
المعتزلة وابن الحاجب وبعض الاصوليين لنا في افادته الظن انه لو لم
يفد ظن العلية لم تفد التجربيات علما ولا ظنا والتالي باطل بالضرورة والاجماع
بيان ذلك ان التجربة انما تحصل بالدوران فاذا وجد ولا مانع للعلية من معية
كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي قضت
العادة بحصول العلم او الظن بالعلية الا ترى ان انسانا لو دعي باسم فغضب
ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك منه علم ان ذلك سبب الغضب حتى انه يفهمه من
ليس اهلا للنظر من الاطفال فيتبعونه داعين له بذلك الاسم ليغضب ومنعه
قدح في التجربيات وانكار للضروريات للعلم بان الاطفال يتبعونه
من غير اسناد لاماراة اخر قيل في الاحتجاج للقائلين بانه لا يفيد شيئا لو
اما ثبت بالدوران عند خلوه عن سائر المسالك وحينئذ يحصل تجويز ملازمته
للعلة كالرائحة المخصوصة في المسكر فانها توجد بوجود الاسكار وتعدم بعدمه
كما يحصل تجويز كونه هو العلة والتجويز حصول التجويز ينفي الظن قلنا ممنوع
ان اريد به تساوي الطرفين او منافاته للظن ان اريد به عدم الامتناع والوصف

١٢٧

الثابت بالدوران يشترط فيه انتفاء السابع اليه في بعض المواد والاكان
لاحقا بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران صلوح العلية
ومعناه ظهور مناسبة ما وتصريح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه ان
القياس الثابتة علته بما عدا النص والاجماع يسمى بما ثبت به وصفه فيقال
قياس السبر وقياس الاخالة وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران

ولما فرغ من الكلام في القياس واركانه شرع في بيان ما يرد

عليه من طرق المجادلات الحسنة ولما كان الغرض منها اظهار الصواب كانت محمودة
ودليلها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة فقوله بالحكمة
اشارة الى الحجج القطعية والموعظة الحسنة الى استعمال الدلائل الاقناعية
وان كان الخصم مشاغبا جودل بالطريقة التي هي احسن وقد سلكها النبي صلى
الله عليه وسلم والصحابة والتابعون وبها سعي في احياء الملة وتعاون على
البر والتقوى وجهاد انبل مما للعزاه بحل المشكلات الدينية ورد المحرفين
والمبتدعة وهي كما ترد على القياس ترد على غيره من سائر الادلة الا ان
الوارد عليها لما كان قليلا بالنسبة الى الوارد على القياس حسن تعقيبه بها مع
ما يرد على غيره في اثنائها فقال

فصل

الاعتراضات اصولها كلها ثلاثة امور
الاول المناقضة وهي منع مقدمة الدليل ومعنى المنع في عرفهم طلب الدليل
على مقدمة معينة سواء طلب على كل واحد منها او على بعض معين لا على
المجموع من حيث هو مجموع لعدم امكان اقامة الدليل عليه فيكون منعه
مكابرة الا ان يقارنه شاهد يدل على الممنوعية فهو النقض الاجمالي
وهو غير المناقضة وهذا المنع قد يكون مجردا عن السند ومقارنا له والسند
ما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع وان لم يكن مفيدا في الواقع نحو ان يقال
لا نسلم وانما يكون كذلك لو كان كذا او لم لا يجوز ان يكون كذا او كيف يكون
ذلك وقد كان كذا فيلزم المستدل اثبات المقدمة الممنوعة واما معارضة
المنع بالاستدلال على انتفاء المدعى فغصب غير مسموع عند الجمهور ولا
يعترض للسند الا اذا كان مساويا فانه يبطل بالدليل لان انتفاء احد المتساويين
لا يكون بدون انتفاء الاخر والثاني النقض الاجمالي وهو منعه اي منع
الدليل بجملته بشاهد يدل على الممنوعية لان حاصله دعوى انه غير صحيح فلا
بد له من دليل كالتخلف واستلزام المحال والثالث المعارضة وهي اقامة الدليل من
السائل على خلاف مدعى المستدل وعلى ما ينافيه سواء كان نقيضا له او مساويا
للنقيض او اخص منه فان كان ذلك الدليل عين دليل المعلل الاول مادة وصورة
سمي قلبا والا فان وافقه صورة فمعارضة بالمثل والا فمعارضة بالغير وله اي

Copyright © King Saud University

الثابت بالدوران يشترط فيه التفات السابع اليه في بعض المواد والامكان
لاحقا بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران صلوح العليه
ومعناه ظهور مناسبة ما وتصريح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه ان
القياس الثابته علته بما عدى النص والاجماع يسمى بما ثبت به وصفه فقال

واعلم

وعد الفناري من مناطق الحنفيه من العلل الفاسده قالوا لانه اما ان يكون
مناسبا او غير مناسب الاول مجمع على قبوله فلا يكون سببا لانه مختلف فيه
قطعا والثاني طردي ملغى بالاتفاق قلنا ان عنيتم بالمناسب المطلق اخترنا انه
مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع انما انعقد في المناسب بالذات والـ

يعني فلا ينفى لعلته والتعدم
علية المعلول عن علته الحقيقيه لمعلوله التعجيل
مانع تاخر المعلول عن علته وذلك كالحد لا ينفي فيه مانع التاخر
شرطا لا العله وقد خفيه الدوران سمت مسلمان
فانه وان وهو النقض
عن علته

لمشروطه بعدم
مانع القطع
تأثيره اي تاثير الشرط
في الحكم بخلاف العله فهي
المؤثرة كالاحصان فان
المؤثر والزنا هو الرجم

فان المؤثر في
الرجم هو الزنا الذي
هو العله لكن بشرط
الاحصان وفيه
تامل وتدبر

يعني اشهادة شهادات القاذف اذا
جلد ثمانين قبل الشهادة حدا ولا
تردد جلده بعد ذكر عدد الزياده
واسم اعلم جميع ذلك اي كونه جلدا
والاجزا لمن وجب عليه وتعلق الحكم
الشرعي وهو رد الشهادة قوله مفهوم
العدد لبيان كلام في مفهوم العدد واما
الكلام في ماله المفهوم لا انه محل الخلاف
لان الزياده انما هي عليه وفيه وقع النزاع
وصلى وهما ايجاب الملاك وعدم
ايجاب الربعة مسلمان والطاري
يعني علة علية الايجاب مسلمان

وعبر الفناري من مناطق الحنفية من العلل الفاسدة قالوا لانه اما ان تكون
مناسبا او غير مناسبة الاول مجمع على قبوله فلا تكون سبهيا لانه مختلف فيه
قطعا والثاني طردي ملغى بالاتفاق قلنا ان عنيتم بالمناسب المطلق اخترنا انه
مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع انما انعقد في المناسب بالذات والشبه

الثابت بالدوران يشترط فيه الالتفات السابع اليه في بعض المواد والا كان
لاحقا بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران صلوح العلية
ومعناه ظهور مناسبة ما وتصريح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه ان
القياس الثابتة علته بما عدى النص والاجماع يسمى بما ثبت به وصفه فيقال

واعلم

ولو مع الاثار بالاثنين كالعدم
يصير العبادة مسدودة
وذكر نحو بادت الوضو قبل الصلاة

للمستدل له اثبات الممنوع من مقدمات دليله في الاول وهو المناقضة وله ايضا منع وجوده اي وجود دليله في ماده الفساد التي ابداها السائل ومنع لزوم الفساد ايضا بان تقول لا اسلم التخلف او لا اسلم لزوم المحال في تلك الصورة التي ابديتها ومنع الوجه المقتضي للتخلف او لزوم المحال وهذا كله في الثاني وهو النقض الاجمالي وله ايضا ما للسائل من النقض التفصيلي والاجمالي والمعارضة في الثالثة وهو المعارضة فيتحول المنصبان والمشهور ان المعارضة لا تعارض وذهب البعض من المحققين الى الجواز لان الدليل الثاني للمعلل يجوز ان يكون اظهر مادة وصورة من الاول او مسلما عند المعارض او يكون احتمالي دليل المعارض مستفادا منه بلا خفا فيعرض المعارض عن مناقضته فلا يكون السلب الكلي موجها وهذه الثلاثة الاسئلة ورودها ممكن في كل ادلة لا الى فكانت امثلة لهذه الثلاثة والعشرين لا اولها اليها الاول الاستفسار اي طلب التفسير فالاول الى شي منها لانه طلب بيان معنى اللفظ الخفي في دليل المعلل وذلك امر خارج عما ذكروا واعلم انه لما كان تمام الاستدلال بالقياس وغيره يتوقف ما يقوله ولو في اصل الدعوى وبالقياس حاصله ثبت مقدمات من كونه او مقدرة ونفي بيان ان المدعى محل للقياس وان حكم الاصل كذا وان علته كذا وانها ثابتة في الفرع وانها يسلتزم ثبوت حكم الفرع وانه الحكم المطلوب دون الذلك تسبعه انواع من الاعتراضات تشتمل على ثلاثة وعشرين صنفا بعضها عام الورود على كل مقدمة كالاستفسار والتقسيم وبعضها على كل قياس كمنع وجود العلة او عليتها والمعارضة في الفرع وبعضها خاص ببعض كما يجي ان شا الله تعالى النوع الاول ما يتعلق بالافهام وهو صنف واحد ليس الا وهو سوال الاستفسار وقد عرفته ولا بد ان تكون مع بيان وجه الخفا والا لم يسمع لان الاصل عدمه فلا يسمع من المعترض الا فيما فيه اجمال او غرابة والا كان تعنتا وربما افضى الى التسلسل فعلى السائل بيان الاجمال لانه يكفي المستدل كون الاصل العدم ويكفي السائل بيان صحة اطلاقه على معنيين فصاعدا لا ثبات التساوي والا لم يحصل بيان مقصود المناظر لتعسره ولانه يخبر عن نفسه فيصدق لعدالته السالمة عن المعارض ولكنه لو التزمه تبرعا بان قال التفاوت يستدعي ترجيحا والاصل عدمه لكان اولى لاثباته ما ادعاه من الاجمال مثاله قولهم المكره مختار فيقتص منه كالمكره فيقال المختار يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب هذا هو الاستفسار فلو قال نعني الاول مسلم وغير مفيد والثاني ممنوع كان من سوال التقسيم ومثال الغرابة قولهم في الكلب المعلم الذي باكل صيده ايل لم ترض فلا تحل فريسته كالسيد فيسال عن كل منها والجواب عن سوال الاستفسار بالظهور اي ببيان انه ظاهر في مقصوده على

عن ائمة اللغة او عرف عام او خاص او قرينة كما لو استدل لقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقيل النكاح يقال للوطء لغة وللعقد شرعا فيقول المستدل هو ظاهر في الوطء لا نفا الحقيقة الشرعية او في العقد لهجر اللغوية عند من منعها او لان الوطء لا يسند الى المراه ثم اذا عجز عن ذلك كما في مسئلة الكلب اجاب بالتفسير بما يصلح له لغة او عرفا والا لم يقبل مني لئلا يصير لعبا لا انه يدفع الاجمال اجمالا اي بالطريق الاجمالي كان يقول الاجمال خلاف الاصل وليس ظاهرا في غير ما قصدت اتفاقا فلو لم يظهر فيه لزم الاجمال وهو على الاصح من القولين لعدم افادته كون الاصل عدم الاجمال بعد الدلالة عليه ولانه لا يندفع بالطريق الاجمالي دعوى عدم فهمه ولانه لا يتفي للسوال حسب واما النوع الثاني من الاعتراضات وهو باعتبار ان المدعى محلا للقياس وقابلا له فان منع محليته تلك المسئلة للمطلق القياس فهو فساد الاعتبار وان منع محليتها لذلك القياس فهو فساد الوضع فكان صنفين اولهما فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص فلا يصح الاحتجاج به في المدعي والجواب لهذا الاعتراض من وجوه اما بطعن في سند بانه موقوف او في روايته قدح لان راويه ضعيف لخلل في عدالته او ضبطه او بكذب بنسخه او غير ذلك او بمنع ظهوره له في المدعي كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال او تاويل بانه يسلم ظهوره ويدعي ان المراد غير ظاهره بدليل يرجحه او قول بموجب بان يقول ان ظاهره لا ينافي حكم القياس او معارضته لنص السائل بنص اخر ليسلم القياس ولا يفيد معارضته السائل بنص ثالث لان نصا واحدا لا يعارض نصين كما ان شهادة الاثنين لا تعارض شهادة الاربعة ولا تعارض النص والقياس معا لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا تعارضت نصوصهم يرجعون الى القياس واذا اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد لزم اعتباره في البحث والمناظرة لاشتراكهما في القصد الى اظهار الصواب وليس للمعلل ان يقول عارض نصك قياسي وسلم نصي لانه انتقال واي شي في المناظرة اقبح منه ولم يوجبوا عليه بيان مساواة نصه لنص السائل لتعذره او برجح للقياس على النص اما بخصوصه وعموم النص او بثبوت حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع عند من ذهب اليها وهذه الاجوبة لا تجب كلها بل يوتى منها بما امكن فان تعذرت كلها فالدايرة على المعلل مثاله قولهم في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسيها فيعترض بمخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيتناولها المعلل بذبح عبدة الاوثان لحديث اسم الله على فم كل مسلم او يرجح قياسه بكونه قياسا على الناسي المخرج عن هذا النص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعا وقد يفرق السائل بان العامد مقصر والناسي

ولا يسال ما ياتي من الاعتبار لان الكلام في صحة الاعتبار نصا والعبادة وتدفع بوائد هذه ونرجح النص بالقياس وعلى هذا النص معارضة لموافقته والله اعلم بصحته

Copyright King Saud University

معد ويخرجه من فساد الاعتبار الى المعارضه لما سيجي ان شا الله تعالى من ان الوقف
اذا احص فيه اما في الاصل هو شرط فيكون معارضه فيه او في الفرع هو مانع
فيكون معارضه فيه فيوقعه في فسا دين الاستدلال والاعتراض فاصحه اعتباره
لان المعارضه بعد ذلك **فائده** حديث اثم الله على قم كل مسلم رواه ابن عدي
والدارقطني من طريق مروان بن سالم الجزري وقد رمي بالوضع ثانيهما فساد
الوضع وهو اعتبار الجامع بنص او اجماع في نقيض الحكم الذي اثبت به فيكون
القياس المخصوص فاسد الوضع اذ الوصف الواحد لا يوثر في النقيضين هذا هو
المشهور في تفسير هذا الصنف والذي تقضي به عبارات العلما في مناظراتهم
ان فساد الوضع اشتمال القياس على خلاف ما عهد في الشرع نصا او اجماعا سوا
كان بنفس الاعتبار او ترتب الحكم على وفقه نحو ان تقول في التيمم مسح فيسن فيه
التكرار كالاستنجا فيقول المعترض ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كمسح الخف
والجواب عن هذا الاعتراض اما ببيان مانع في اصل المسايل لكون التكرار في مسح
الخف معرضا له للتلف او عدم كانتفا الشرط وهذا الجنس ليس بنقض ولا قلب ولا مفهوم
كالمناقضه وان كان مشبها لكل واحد منها من وجه فهو يفارقها من اخر بيان
ذلك انه يشبه النقض من جهة كونه يبين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويفارقه
لابتنائه اي الجامع بنفسه النقيض والنقض لا يتعرض فيه لذلك بل يقع فيه ثبوت
نقيض الحكم مع الوصف فتغاير اعموما وخصوصا ويشبه القلب من جهة اثبات النقيض
بعلة المستدل ويفارقه من جهة اثبات النقيض باصل اخر وفي القلب باصل المستدل
ويشبه القدح في المناسبه من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه ويفارقه
من جهة انه لا يقصد هنا الابنا النقيض على الوصف في اصل اخر لا بيان عدم
اي المناسبه فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا اصل كان قدحا فيها هذا اذا كانت مناسبته
للنقيض والحكم من جهة واحدة واما اذا كانت من جهتين لم يعتبر قدحا لجواز
مناسبه وصف لحكمين لكون المحل مشتهى يناسب اباحة النكاح لازاحة
الخاطر وحرمته لازاحة الطمع والاخ لابوين مع الاخ لاب يناسب تخصيص
الاول بالارث لتقدمه بالقوة وتشريكهما مع تفضيله للشركة والزيادة وسوتها
لشركة الاب ولا عبرة بالام في العصوبة **النوع الثالث** من الاعتراضات
وهو الوارد على حكم الاصل ولا مجال للمعارضه فيه لما مر فتعين المنع اما ابتدا
او بعد تقسيم والحصر بحسب الوجود في صنفين اولهما **منع حكم الاصل** كان
يقال جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسه الغليظه كالكلب فيقال لا نسلم او لم
قلت ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ لان حاصل منع حكم الاصل **طلب دليله** كما
منع كما سلف **وهو مسموع ولا قطع بمجرده في الاصح** اما كونه مسموعا فلان عجز المستدل
لا يتم مع منعه وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لا يسمع هذا المنع من المعترض

ذكره الشيخ ابو اسحاق والاعتراض على سماع المنع للعلة

ويقول فوله باحد وجهين احدهما ان يكون المستدل ممن يرى وجوب الاجماع
على حكم الاصل ولا يسمع المنع في محل الاجماع ثانيهما ان يكون مدعاه لو ثبت حكم
الاصل لثبت حكم الفرع وعرضه ضم نشر الجدال واما كون المستدل لا ينقطع
بمجرده فلان اثبات حكم الاصل مما يتوقف عليه اثبات المطلوب والاشتغال به اشتغال
الى غير ما به تمامه فمنع حكم الاصل **كمنع العليه** و **كمنع وجودها** في الاصل او في
الفرع فانه يصح منه بيان ذلك ولا يعد المنع قطعا له بالاتفاق واذا لم ينقطع
فعليه الدليل على اثبات حكم الاصل وذهب البعض الى ان هذا المنع قطع للمستدل
فلا يمكن من اثباته لانه اشتغال الى حكم اخر شرعي قد ر الكلام فيه كالكلام في
الاول فقد طفر السايل باقصى مرامه والصحيح انه لا ينقطع الا بالعجز عن اقامه
الدليل وكونه اشتغل الى حكم شرعي كالاول مجرد وصف طردي غير موثر في عدم
التمكن لان الواجب على الملتزم اثبات ما يتوقف عليه غرضه كثرت مقدماته
او قلت على ان مقدماته ربما يكون اقل بان يثبت بالاجماع او النص الجلي الواضح
واحتاز العمل الى اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح اهله واختار
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الانقطاع عند ظهور المنع وعدمه عند
خفائه لظهور عذره و اذا اقام المعلل الدليل فانه **لا ينقطع السايل بحسب في الاصح**
اذ لا يلزم من صورة دليل صحته فيطالب بصحة كل مقدمة من مقدماته وهو معنى
المنع وقيل ينقطع لان اشتغاله بما اقامه المعلل دليلا على المقدمه الممنوعه
اشتغال بالخارج عن المقصود وربما يفوته قلنا لا نسلم اذ المقصود لا يحصل الا
به طال الزمان او قصر وثانيهما **التقسيم** وهو عام الورود في جميع المقدمات
والماحص ذكره بهذا النوع لتقدمه على سائر الانواع التي يصح وروده فيها
وهو **منع احد محتملي اللفظ** المستويين في ظاهر النظر اما مع السكوت عن الاخر
اذ لا يضر واما مع تسليمه او بيان انه لا يضر وقد اختلف في قبوله فقال قوم
لا يقبل اذ لعل الممنوع غير مراده **والصحيح قبوله** اذ به يتعين مراده و لا بد لحل
التصديق عليه و لكن **شرطه** اي شرط القبول **ان يكون منعا لما يلزم المستدل**
بيانه مثاله في الصحيح الحاضر الفاقد للما ان يقال تعذر الماء سبب صحه
التيمم فيتيمم فيقال المراد تعذره مطلقا سبب او تعذره في السفر او المرض
الاول ممنوع وياتي ما تقدم في المنع الابتدائي من الابحاث وجوابه مثله ومثال
ما لم يحصل فيه شرط القبول ان يقال في الملتجي الى الحرم القتل العمد العدوان
سبب للقصاص فيقال امع مانع الالتجا الى الحرم او دونه والاول ممنوع
واما لم يقبل لانه طالب المعلل ببيان عدم كونه مانعا وذلك لا يلزمه لان دليله
افاد الظن وكفيه ان الاصل عدم المانع فكان بيان المانعيه على السايل **النوع**
الرابع من الاعتراضات وهو الوارد على المقدمه القايله وعلته كذا وهو

Copyright Kyoto University

معد وبخرجه من فساد الاعتبار الى المعارضه لما سيجى ان شا الله تع مراد الفرق
انه احصوصيه اما في الاصل هو شرط فكون معارضه فيه او في الفرع هو مانع
فكون معارضه فيه فموقعه في [illegible] دون الاستقلال والاعتبار

فاؤل قوله باحد وجهين احدهما ان يكون المستدل ممن يرى وجوب الاجماع
على حكم الاصل ولا يسمع المنع في محل الاجماع ثانيهما ان يكون مدعاه [illegible]

قال في حاشيه السعد اعلم ان لجنسية الحكم والوصف مراتب بعضها اعم
وبعضها اخص واقرب الى العين فالجنس الاعم للوصف كونه وصفا بناط به الحكم
فيدخل فيه المناسب والشبه واخص منه كونه مصلحه فيدخل المناسب دون الشبه
واخص منه ان يكون مصلحه خاصه في رتبت الحاجه كالعقود والفسوخ واخص منه
كونه في رتبه الضرورات كحفظ النفس والعقل والنسب واما الجنس الاعم للحكم
فهو كونه حكما واخص منه كونه وجوبا وندبا واباحه وكراهه واخص من الوجوب
العباده وغير العباده واخص من العباده الصلاه وغير الصلاه واخص من الصلاه
الفرض والنفل انتهى قوله من الخصوصيات وهي انها لم تعدم من نصها الى اخره ولم
تخرج عن تصرفات الشرع لاعتبار الشرع لعين العله في جنس الحكم الى اخره تمثيلا لان

King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

عشر اصناف لان القدح في كون الوصف علة لحكم الاصل اما في وجوده او في عليته
وهذا اما بنفي العلة صريحا بالمنع المجرد او ببيان عدم التاثير واما بنفي لازمها
واللازم المختص بالمناسبة اربعة الافضا الى المصلحة وعدم المفسدة المعارضة
والظهور والانضباط ففي كل واحد سوال وغير المختص اما الاطراد ففيه بعد
الفارقين كثيرة وبدونه نقض واما عدم المعارضة لمعنى اخر فتنويها سوال اولها
منع وجود العلة في الاصل نحو ان يقال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيوجب القصاص
كالمحدد فيقال لا نسلم انه في الاصل قتل او عمد او عدوان وجوابه اثبات وجوده
بما هو طريقه من حس او عقل او شرع فيقول المستدل هو قتل حسا وعمد عقلا بامارته
وعدوان شرعا لحرمته ثانيها منع عليتها يعني منع كون ما ادعاه المستدل
علة منعا مجردا وقد اختلف العلما في قبوله فذهب بعض الى انه لا يقبل لئلا يلزم
حد القياس باركانه والمختار قبوله لان رده يصحح كل وصف طردي ولا خلاف الاجماع طرحجية
لان لمن محتنه ما جود في حقيقة القياس وقد استدل الرادون بان الاكتفا به
اي بالمنع المجرد عن الابطال دليل صحة الممنوع لان طرف بطلانه مما لا يخفى على المجتهد
والمناظر فلو وجد لاظهره عادة قلنا لا نسلم ان عدم التعرض يدل على عجز من
المعترض فلعله لعدم التزامه شيا من التصحيح والابطال بل لمجرد الطلب واما في
على العمليات من حيث ان العجز عن ابطالها حتى عن دليل المفصي ليس صحيحا لها
فاسد اذ ليس وجه بطلانها ولا طرق اثباتها ظاهرا وههنا الحصر امر سهل طريق
لاثباته فناسب للمعترض ان يجعله كالمذكور ويشتغل بابدا علية وصف اخر
وجواب هذا المنع الاثبات للعلية باحد المسالك التي تقدمت ويرد على كل ما
يلي به من الاسئلة فيرد على ظني الاجماع كقولنا اجمعوا على انه لا يجوز رد الثيب
الموطوة مجانا لان عمر وزيد اوجبا نصف عشر القيمة وفي البكر عشرها وعلي رضي الله عنه
منع الرد من غير نكير منع وجوده لصريح المخالفة او منع دلالة السكوت على الوفاق والطعن
في سنده اما بالمطالبة بصحيحه او بان فلان ناقله وهو ضعيف الحال في هذا النقل او ضبط
او غير ذلك ومعارضته اما باجماع مثله او متواتر ظني الدلالة او احادي قطعيها
لا بقياس او احادي ظني الدلالة الا ان يكون الاجماع ظنيا فيهما ويرد على ظاهر الكتاب
كما يستدل لعموم البيع في قوله تعالى احل الله البيع على جواز بيع الغائب الاستفسار
كان يقال ما معنى احل فانه يعني للجعل في المحل ويعني لجعل الشي حلالا غير حرام
ومنع ظهوره في الدلالة لخروج صور لا تحصى او منع عمومه كان يقال لا نسلم ان
اللام للعموم لمجيها للعموم والخصوص وتاويله بالرفع عطفا على الاستفسار بانه
وان كان ظاهرا في شمول ذلك البيع لكنه يندرج تحت نهى عن بيع الغرر وهذا
اقوى لعدم التخصيص فيه او لعلة فصار المحمل المرجوح راجحا والا فلا اقل من
ان تعارض ظهوره فبقي مجملا ومعارضته بآية اخرى او حديث متواتر والقول بالموجب

[illegible]

كان يقال حل البيع مسلم ولكنه لا يقتضي صحته ويرد على ظاهر السنة كما اذا استدل
بقوله عليه السلام امسك اربعا وفارق سائرهن على ان النكاح لا ينفسخ ما ذكر من
الاسئلة الواردة على ظاهر الكتاب كالاستفسار عن معنى الامساك والمفارقة
اما لو قال ان اردت بلا تجديد فممنوع او معه فغير مفيد فليس باستفسار بل سوال
تقسيم ومنع الظهور اذ ليس في الخبر صيغة العموم او لانه خطاب بامساك
اربعا من نسوته وهو خاص فلا يكون ظاهرا في عدم انفساخ النكاح على العموم او لانه
ورد على سبب خاص ويجوز ان يكون تزوجهن مرتبا فامر بامساك الاوايل
الاواخر والتاويل بان المراد تجديد نكاح الاربع لان الطاري كالمبتدا في افساد النكاح ومعارضته
كالرضاع وهذا التاويل ان لم يجعل المحمل المرجوح راجحا فلا اقل من ان يعارض
الظهور فبقي مجملا والمعارضة بنص اخر والقول بالموجب كان يقال سلمنا الامساك
لكن بشرط تجديد عقد وان الدلالة على نفي هذا الاشتراط والطعن في السند كما مر
وهذا بحث اثبات العلية بما ذكر من الاجماع وظاهر الكتاب والسنة وان اثبت بتخريج
المناط ورد عليه ما سيأتي من عدم الافضا وعدم الظهور وعدم الانضباط
والمعارضة ومما تقدم من انه مرسل او غريب او شبه ثالثها عدم التاثير
وهو ابدا ان الوصف او جزا منه لا اثر له في اثبات الحكم وله عند الجدليين
اقسام اربعة لانه اما ان يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا ويقيد بنفي الوصف يعني
يسمى عدم التاثير في الوصف وهو اقوى مما بعده في ابدا العلية نحو الصبح لا يقصر
صلوته فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقال عدم القصر لا نسبة له الى عدم تقديم الاذان
وذلك لاستوى المغرب وغيره مما يقصر في ذلك او يظهر عدم تاثيره في الاصل
بالاستغنا عنه بوصف اخر ويقيد به يعني يسمى عدم التاثير في الاصل نحو الغائب
مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوى فان كونه غير مرئي وان ناسب
نفي الصحة فلا تاثير له في مسئلة الطير اذ العجز عن التسليم كاف في نفيها ضرورة
استوا المرئي وغيره فيها او يظهر في الوصف المعلل به عدم التاثير لتقييد من
يوده في الحكم ويقيد هذا القسم بنفي الحكم بان يسمى عدم التاثير في الحكم كقول
بعض الحنفية في المرتد المتلف لمالنا مشرك اتلف مالا في دار الحرب فلا ضمان عليه
كسائر المشركين فان كونه في دار الحرب غير موثر عندهم لاستوا الاتلاف فيها وفي
دار الاسلام في عدم وجوب الضمان او يظهر عدم تاثير الوصف المذكور في
الفرع بان لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا ويقيد به يعني يسمى
هذا القسم عدم التاثير في الفرع نحو زوجت المراة نفسها من غير كفو بغير اذن
وليها فلا يصح كما لو زوجها وليها من غير كفو فان كونه غير كفو لا اثر له في عدم صحة تزويج
المراة نفسها وان ناسبه اذ النزاع في تزويجها نفسها من كفو ومن غيره واقع والحكم فيهما

Copyright ... University

واحد واما قيد كل واحد من اقسام عدم التاثير الاربعه بما قيده تمييزا لبعضها عن بعض
وتسهيلا للتعبير عنها باختصار فهل يرجع الاول والثالث الى منع العليه اذ مرجع الاول
الى المطالبه بكون عدم العله علة والثالث الى المطالبه بعليه كونه في دار الحرب وقيل
الى ان اعله هي اتلاف الحربي مطلقا فيكون راجعا الى المعارضه في الاصل و يرجع
الاخران وهما الثاني والرابع الى المعارضه في الاصل فانه كونه عبر مرئي عورض بانه اعلها ذلك
هي العجز عن التسليم وبان وجها نفسهما من غير كفو عورض بان وجها نفسها مطلقا
والمطلق غير المقيد ورد بالفرق بين الدليل على عدمها وطلب دليلها وحاصل الاول والثالث
ليس مجرد منع العليه ليدل لعليها بل اثبات عدم عليه الوصف مطلقا او في ذلك الاصل
و بالفرق بين الدليل على عليه الغير واحتمالها وحاصل الثاني والرابع ليس مجرد المعارضه
في الاصل بانه اما تحمل ان يكون علة بل اثبات ان العله هي ذلك الغير فالفرق واضح
بين والجواب عن هذا الاعتراض باقسامه على القول برجوعها الى ما ذكر
ظاهر اذ جواب كل قسم جواب ما رجع اليه وهكذا على الفرق اما فيما يرجع الى
منع العليه فلان الاستدلال على عدمها لا ينافي منعها بل يوكده ويقويه واما فيما يرجع
الى المعارضه في الاصل فيخرج عن اجوبتها منع وجود ما ابداه المعترض لاقامة
الدليل عليه نعم يبقى القيد الطردي في العله ان كان المستدل معترفا بكونه
طرديا فالمختار رده لانه في دعوى الجزئيه كاذب باعترافه وقيل غير مردود
لان الغرض الاستلزام للحكم وقد حصل بالجزء الاخر واما اذا لم يعترف بطرديته
فالمختار عدم رده لجواز قصد الغرض الصحيح كدفع النقض الصريح الاسهل الى
النقض المكسور الاصعب فان الصريح ليس فيه الا بيان نقض الوصف اعني
ثبوته في صوره مع عدم الحكم فيها والمكسور فيه بيان عدم تاثير بعض اجزائه
وبيان نقض البعض الاخر فكان الثاني اصعب على المعترض من الاول وقيل
مردود لانه لغو كما اذا اعترف بطرديته والفرق ان اعترافه بطرديته صيرا باني
هو العله فنقض لا غير فلم يكن في ايراده ما اعترف بطرديته ذلك الغرض رابعها
القدح في الافضاء الى المقصود بالحكم وهو محتمل لمنع الافضاء ولبيان عدمه فهو سوال لان
وكذا القدح في المناسبه والظهور والانضباط مثاله تعليل تابيد حرمه
مصاهرة المحارم بالحاجه الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبه ان التحريم المويد
يفضي الى دفع الفجور من جهه رفعه للطمع المفضي الى الفكر والنظر المفضي الى
الفجور فيعترض بان تابيد التحريم لا يفضي الى دفع الفجور بل ربما افضى اليه لان
عبارة عن سد باب النكاح والمنع منه والانسان حريص على ما منع والجواب ببيانه اي
الافضاء كان يقال التابيد مانع عادة اذ بالدوام يصير كالطبع فلا يبقى المحل
مشتهى كالامهات خامسها القدح في المناسبه بلزوم مفسده راجحه او مساويه اذ المنا

يعرم بالمعارضه كما سبق والجواب بالترجيح للمصلحه اما تفصيلا بان هذا اضروري او
قطعي او اكثري او معتبر نوعه في نوع الحكم وذلك حاجي اوظني او اقلي او معتبر جنسه
في نوع الحكم او جنسه او نحو ذلك او اجمالا بلزوم التعبد المحض لولا اعتبار المصلحه
وهي معتبره وجوبا او تفضلا مثاله فسخ البيع في المجلس ما لم يتفرقا لدفع ضرر المحتاج
اليه فيعارض بمفسده ضرر الاخر فيرجح بان الاخر يجلب نفعا ودفع الضرر اهم
للعاقل من جلب النفع ولن اندفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع وكن الوقيل التخلي للعباده
افضل لما فيه من تزكية النفس فيقال يفوت مصالح كايجاد الولد وكف النظر وكسر
الشهوه فيرجح الاول بان مصلحه العباده لحفظ الدين وهذه لحفظ النسل او النوع
والحق ان فيه المصلحتين لافضائه الى ترك المنهي وهو ابرح من العباده سادسها
وسابعها عدم ظهوره و عدم انضباطه اما عدم الظهور ومعناه كون الوصف
غير ظاهر كالرضى في العقود والقصد في الافعال التي يترتب عليها حكم شرعي
كالقصاص واما عدم انضباطه ومعناه كون الوصف غير منضبط فكالتعليل
بالحكم والمصالح من الحرج والمشقه والزجر اذ مراتبها تختلف بحسب الاشخاص والازمان
غير محصوره فلا يمكن تعيين قدر منها وجوابهما بالبيان والضبط
عن السوال الاول ببيان ان ذلك الوصف ظاهر في نفسه ان امكن او بضبطه
بصفه ظاهره كصيغ العقود في الرضى او فعل يدل عليه عاده كاستعمال الجارح
في المقتل في القصد وعن الثاني ببيان انه منضبط في نفسه او بضبطه بوصف
كالمشقه بالسفر ثامنها النقض وقد عرفته انه من شروط العله فهو وجود العله
مع عدم الحكم في بعض الصور ولا يجب على المستدل الاحتراز عنه بذكر قيد يخرج
محل النقض على المختار لاوله اي النقض الى المعارضه لكونه دليلا لعدم العليه
وهو بالحقيقه معارضه و المعارضه لا يجب على المستدل نفيها قبل ورودها
كما ان شانها وقد استدل بان ذلك القيد المخرج لا يدفع النقض اذ يعود
السائل هذا وصف طردي والباقي منتقض وفيه بحث لان دفع النقض الصريح
الاسهل الى النقض المكسور الاصعب غرض صحيح كما سبق وقيل يجب الاحتراز
دفعا للنقض وقيل يجب في غير المستثنيات وهي ما يرد على كل علة كالعرايا ترد
على كل علة للربا من القوت والطعم والكيل اذ لا تعلق الاحتراز حسن صحيح
بمذهب وابطال اخر والجواب لهذا الاعتراض امور ثلاثه احدها منع
وجوده اي الوصف في صوره النقض والاصح انه للسائل اثباته مطلقا بان
يستدل على وجوده بعد المنع لكمله لزم الابطال للدليل وقد يمكن منه فلم يكن
متمماته وقيل لا يكون له ذلك للانتقال اي الاستدلال وفيه منع سلف
وقيل لا يكون له الاثبات في الشرعي يعني حيث يكون الوصف المعلل به حكما شرعيا

في الغصب الشغل

وسعاب عنه بالاجوبه الاخر فاعلم ما ذكره وهو منع الوجود لانه اثبات للدليل عليه بحث

Copy University

لظهوره اي لظهور الانتفاء فيه بخلاف ما اذا لم يكن حكما شرعيا فان له اقامة الدليل
على وجوده في صورة النقض لظهور كونه تتميما لمطلوبه لا انتقالا الى مطلوب اخر
وقيل ليس له ذلك ما وجد له في القدح طريقا اولى من النقض والاجازة المفروضة لان
غضب المنصب والانتقال انما ينفيان استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يرتكبها والا
فالمحذور بحورها فان كان المستدل قد دل عليه اي على وجود العلة في الاصل بما اي
بدليل وجد في محل النقض ثم منع وجودها بعد النقض في محله فقال السائل حسن
على الاصح الى نقضه فيقول ينتقض حينئذ دليلك لوجوده في محل النقض بدون
مدلوله لان القدح في دليلها قدح فيها لاحتياجها الى مسلك صحيح والقدح في العلة مطلوب السائل
فلا انتقال وقيل لا يكون له ذلك للانتقال من نقضها الى نقض دليلها قلنا هو يتم للابطال
لا انتقال هنا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينا واما اذا ادعى احد الامرين غير
معين بان قال الى الزام احد النقضين اما نقض العلة او نقض دليلها وكيف كان لا
تثبت العلية اما على الاول فلان النقض يبطلها واما على الثاني فلانها لا تثبت الا
بمسلك صحيح فمسموع ذلك الالزام من السائل بالاتفاق لان عدم الانتقال فيه
ظاهر والثاني من الاجوبة منع التخلف بان يقول لا اسلم عدم الحكم في صورة
النقض والاصح ان ليس للسائل الاثبات للتخلف باقامة الدليل عليه ليحصل مطلوبه
وقيل له لا للانتقال وقيل لا ايضا ما وجد طريقا اولى بالقدح والاجازة كما تقدم
والثالث ابداء المانع معارض في محل النقض اقتضى نقيضا للحكم كنفي الضمان
للضمان او ضدا له كالحرمة للوجوب وذلك اما لتحصيل مصلحة كالعرايا المفسرة
بيع الرطب بتمر مثله خرصا فيما دون خمسة اوسق اذا اوردت نقضا على الربويات
لعموم الحاجة الى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن اخر وكما في ضرب الدية
على العاقلة اذا اورد على ان شرع الدية للزجر الذي يناسبه عدم الوجوب
عليه لمصلحة اولياء المقتول مع عدم قصد القاتل ومع كون اوليائه يغنمون
بكونه مقتولا فيعرفون لكونه قاتلا او دفع مفسدة كما في تناول المضطر
الميتة اذا اورد على حرمتها بقذارتها لدفع مفسدة هلاك النفس وهو اعظم
من اكل المستقذر وهذا كله ان لم تثبت العلة بعام ظاهرها والا فيقدر العام
بغير محل النقض ولا يحكم بالتخلف لان تخصيص العام اهون من تخصيص العلة
لكثرة التخصيص فيه دونها ونسميه الكسر وهو نقض الحكمة وقد سبق
انه لا يسمع الا اذا كان قدر الحكمة في صورة التخلف مساويا لقدر الحكمة المقتضية
للحكم او زائدا عليه ولم يثبت حكم اخر اليق بتحصيلها وحسن هو كالنقض جوابا
وسؤالا وردا واحتمالا فيجاب اولا بمنع وجود المعنى وثانيا بمنع عدم الحكم
لئلا يتحقق واذا تحقق اجيب بابداء المانع وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود

المعنى اربعة مذاهب ومن الدلالة على وجود الحكم ثلاثة مذاهب وفي وجوب
الاحتراز عن الكسر في ضمن الاستدلال لا مذهبان ويتفاوت فيه اي الحكمة كما مر
كان منع الوجود لهاهنا اظهر منه في النقض ويزداد الكسر بجواز ثبوت حكم اولى بها
بالحكمة جوابا ليس من اجوبة النقض فيقال لم لا يجوز ان ثبت حكم في محل النقض
هو اولى بالحكمة كالقصاص للزجر عن القتل المعلل به وجوب القطع كما تقدم عاشرها
المعارضة في الاصل بكون من جهة السائل بما يصلح من الاوصاف للعلية مستقلا
او قيدا اما الصالح للاستقلال فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزءا
يكون مع الاول علة مستقلة كان يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارض بالقوت او الكيل
واما الصالح لان يكون قيدا فيحتمل ان يكون جزءا من الاول فيستقل استقلاله
كان يعلل القصاص في المحدد بالقتل العمد العدوان فيعارض بكونه بالجارح
وقد اختلف في قبول هذه المعارضة والاصح قبولها لئلا يلزم التحكم بيان ذلك ان
المبدى يصلح علة مستقلة وجزءا كما ان المدعى علتيه وجوده كذلك فقبول احدهما
دون الاخر تحكم فالقول المعتد به راجح بالاتفاق لان الاصل اعمال العلل وتوسعة
الاحكام قلنا هذا مقتضى اثبات العلية بالتوسعة ولا نسلم دلالة التوسعة الحاصلة
بوصف على العلية له لما فيه من شائبة الدور حيث توقفت التوسعة على العلية
والعلية على التوسعة واما تصلح التوسعة مرجحة بعد ثبوت علية الوصف
بنحو المناسبة واما وهي في حيز المنع فلا لان الكلام والبحث في انه هل ثبت علية
وصف المستدل ام لا وان سلم ان ذلك يدل على العلية او انه لمجرد الترجيح
لثبوت العلية بالمناسبة ونحوها عورض بترجيح وصف المعارضة بمخالفته للاصل مع
الالغاء والموافقة مع الاعتبار يعني انه يحصل مع الالغاء لوصف المعارضة مخالفة الاصل
وهو اسقاط الاحكام ويحصل مع اعتباره موافقة الاصل وهو الجمع بين دليلي المعلل
والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية فلا يرد ان اعتباره يبطل لاعتبار وصف
المستدل فكيف يكون جمعا بينهما لان المراد الجمع في الجملة وتوجيهها ولو في صورة الجزئية
لا في صورة استقلال كل منهما ولنا ايضا على صحة قبولها النقل لان الصحابة كانوا يجمعون
بين اصل وفرع في حكم بتعميم مقتضيه وصف ويفرقون بين اصل وفرع بتخصيص مقتضيه
وصف اخر يعرف ذلك من تتبع تفاصيل الاثار وذلك اجماع منهم على جواز ابداء وصف فارق
في معارضة وصف جامع اعتبره معلل وقبوله قيل في الاحتجاج للرادين المعرضة لاستقلال
كل ما يدعيه المعلل والسائل اما فيما يصلح مستقلا فظاهر واما فيما لا يصلح الا جزءا فلان ما
يدعيه السائل علة وهو المجموع المركب من وصف المعلل وما ابداه لا ما يعينه عليه الجزء الاول
الذي يدعيه المستدل علة بالاستقلال متعدد حسب العلل لما تقدم فلا تكون المعارضة
قادحة فلا تقبل قلنا بل هو اي الاستقلال احد محتملات اما في الصورة الاولى فانه يحتمل ان العلة

Copy… University

هى الطعم وانها القوت او الكيل وانها المجموع واما فى الصورة الثانيه فيحتمل ان العله
هى الجزء الاول كالقتل العمد العدوان وانها المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح
فالحكم به اى لا لاستقلال فى مقام الاحتمال بحكم ومن هنا يعلم ان المعارضه انما تسمع
فى مقام الاحتمال اما اذا ثبت عليه وصف المعلل بشرائطها فانها لا تبطل باثبات علة اخرى
لان لكن الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى فكيف يبطل بمجرد الدعوى للعله الاخرى
وانها فى المعنى راجعه الى منع العليه لان كلا منهما انما يقول بعليه وصفه فقط واذا
تقرر انها مقبوله فقد اختلف فى انه هل يلزم المعترض فى الوصف الذى ابداه بان
نفيه عن الفرع او لا يلزمه على ثلاثه اقوال اولها اللزوم لينقض دعوى التعليل به
لا لانتفاء الحكم فيه اى فى الفرع وهو مطلوب المستدل وثانيها عدمه لعدم اى عدم الاستقلال
وصف المعلل وذلك غرض السائل وثالثها اللزوم لبيان نفى وصفه عن الفرع ان
تعرض للنفى بان ذكره صريحا للوفاء بما التزمه والا فعدم عرضه من العدم لكونه فيما ابانا
لا تتم معه الدليل وبيان عدم الحكم فى الفرع خارج عن غرضه لانه لو ثبت بدليل لم
لم يكن الا اماله وربما سلمه وهذا هو المختار واختلف ايضا فى احتياج السائل الى
اصل يبين تأثير وصفه الذى ابداه فيه حتى يقبل كان يقول العله الطعم دون
القوت كما فى الملح فقيل يحتاج والمختار انه لا يحتاج اصلا لا نها تعنى المعارضة
للصد عن التعليل اما بهدم استقلال عله المعلل وهو يتم بمجرد ما ابداه فلا يلزم بان
علته بالتاثير لجواز ان لا يكون عله فلا يؤثر فى اصل اصلا واما باحتمال تاثير المبدا
والاحتمال كاف لانه لا يدعى عليته حتى يحتاج الى شهادة اصل اخر قيل ولان اصل
المعلل اصل السائل بان يقول العله القوت دون الطعم او كلاهما كما فى البرعيه
فطالبته باصل مطالبه له بما قد تحقق حصوله وفيه شىء لان الكلام فى تاثيره فيه
فلا بد لبيانه من اصل آخر والجواب لهذا الاعتراض من وجوه هى اما منع وجوده
اى وصف السائل كان تعارض الكيل بالادخار فيقول المعلل العبره زمن الرسول
صلى الله عليه وسلم ولم يكن مدخرا حينئذ او منع تاثيره بان يقول المستدل لا اسلم
تاثير ما ابديت فهلم الدليل على تاثيره وهذا انما يسمع من المستدل ان لم يثبت وصفه بالسبر
اما اذا اثبت عليه وصفه بالسبر كان الوصف داخلا فى السبر بمجرد احتمال كونه مناسبا
لان السبر يتحقق بابطال ما عدى المستبقى من غير بيان لمناسبته فتتم المعارضه بابدا
وصف اخر محتمل للعليه والمناسبه لانه مثله فلا يسمع من المعلل مطالبه السائل بالتاثير
او منع ظهوره او منع انضباطه او بيان عدمهما بان يبين المعلل ان ما ابداه السائل
غير ظاهر او غير منضبط وهذه الاربعه لما تقرر من ان الظهور والانضباط شرط
فى الوصف المعلل به فلا بد فى دعوى صلوح الوصف عله من بيانهما وللصاد ان يطالب
وجودهما وان يبين عدمهما او بيان انه اى الوصف الذى ابداه السائل عدم معارض

فى الفرع وعدمه طرد لا يصلح للتعليل مثاله فى قياس المكره على المختار فى
القصاص بجامع القتل ان يقول سائل هو معارض بالطواعيه اذ العله هو القتل
معها فيجاب بانها عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم القصاص فهو عدم معارض
للقصاص وليس من الباعث فى شىء هذا ان سلم ان الاكراه معارض لثبوت
الحكم فى الفرع ومناسب لعدمه لانه فى حيز المنع اذ المناسب لعدم الحكم هو الاكراه
السالب للاختيار بالكليه وهو معدوم فى الفرع او بيان الغاءه اما فى جنس الاحكام
على الاطلاق كالطول والقصر او فى جنس الحكم المعلل به وان كان مناسبا لبعض الاحكام
كالذكوره فى باب العتق او بيان استقلال وصفه اى وصف المعلل فى صورة ما
بظاهر او اجماع نحو ان يقال فى يهودى صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد
فيعارض بان العله فى المرتد الكفر بعد الايمان فيجاب بان التبديل معتبر فى اى
صورة لحديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو قال
بعض المستدل لجواز ان لا يقول هو او الخصم بالعموم او غير ذلك مما يمنع التمسك بالعموم
ولا يكفى فى الغاء الوصف الذى ابداه السائل وجود الحكم فى صوره دون الوصف
المبدى المعارض به لجواز التعدد فى العلل وعدم وجوب الانعكاس ولذلك
نفسه اى نفس الطريق الذى هو الاكتفا بوجود الحكم فى صوره دون وصف السائل
ابدا السائل فى تلك الصوره لوصف خالف لوصف المعارضه وقام مقامه فيكون
وصف المستدل فى كل صوره حرة اى من العله لا مستقلا على ما زعم وكيف اكل وصف
واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه فيكون حينئذ معتبرا لا ملغى ويسمى
هذا النوع تعدد الوضع بتعدد اصل العله لثبوتها مع احد القيدين فى اصل
ومع الاخر فى اخر كما قيل فى امان العبد للحربى امان من مسلم عاقل فيقبل كامان الحر
لان الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحه بذل الامان فيعارض بالحريه لانها
مظنه فراغ القلب للنظر فاظهارها معها اكمل فيقول المستدل الحريه ملغاه لاستقلالها
فى العبد المأذون له من سيده فى القتال فيقول المعترض خلف الاذن الحريه فانه
مظنه لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال او لعلم سيده بصلاحيته لاظهار
مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع الغا المعلل ذلك الخلف فى صوره اخرى
بان ابدا خلفا فكذلك وهلم جرا الى ان تعف احدهما فان وجد المعلل صوره لا خلف
فيها تم الغاؤه والا عجز ولا يكفى فى اثبات استقلال وصف المعلل وابطال وصف
المعارضه بان ضعف الحكمه فيه مع تسليم المظنه نحو الرده عله القتل فيعارض
بانها العله مع الرجوليه لانها مظنه الاقدام على قتال المسلمين فيجاب بان الرجوليه لا
تعتبر وان كانت مظنه للاقدام والا لم يقتل مقطوع اليدين اذ احتماله فيه اضعف
منه فى التام فهذا جواب لا يقبل من المعلل لتسليمه ان الرجوليه مظنه معتبره شرعا

Copyright King Saud University

فان توقف الملك في السفن لا يمنع رخصته لان مقدار الحكمة غير مضبوطة ولا يكفي المستدل
ايضا الترجيح لوصفه بوجه من وجوه الترجيح جوابا عن المعارضة كما ظن اذ لا
تدفع او لوية استقلال وصفه احتمال الجزئية ولا يُعْتَبَر في ترجيح بعض الاجزا
على بعض فان المناسبة العلية اقوى من الجمع والعدوان ولا الترجيح بكونه وصفا
متعديا للاتفاق على التعليل بالمتعدية والاتباع وكون الاخر قاصرا لا اتفاق
عليه ولا اتباع وهذه الجملة ان لم يدع المعترض استقلال وصفه والا كان الترجيح مبطلا لوصفه
وهو ظاهر وهل يجب على المعلل الاكتفا باصل واحد قيل بوجوبه لحصول الظن به
والزيادة لغو والصحيح جواز تعدد الاصول لان الظن يقوى به والتقوية مقصودة وبعد
تعدده اختلف في اقتصار المعارض على اصل واحد على قولين احدهما الجواز لان
ابطال جزء كلام المعلل ابطال له لان قصده الحاق الفرع بجميع الاصول وهو يبطل
بالفرق بينه وبين احدها والثانيهما وهو المختار عدمه اذ يكفي المعلل في اثبات مطلوبه
سلامة اصل واحد فاذا لم يقتصر المعارض على واحد اما لوجوبه او تبرعا منه على اصل
المستدل قولان كذلك اي كالخلاف الاول فقيل يكفيه دفع المعارضة عن اصل
وهو المختار اذ يحصل به مطلوبه وقيل لا يكفيه لانه التزم الجميع فصار مدعيا له بالفرض
فلزمه الذب عنه والمعارضة في الاصل منها سوال التعدية وهو بيان وصف في الاصل متعد
الى فرع مختلف فيه كوصف المستدل فيقول المعترض للمستدل ما عللت به وان تعدى
الى فرع مختلف فيه فكذا ما ابديته وليس احدهما اولى من الاخر كقول المستدل في البكر
البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيعارض بالصغر فانه يتعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة
كما تعدى بذلك الى البكر البالغة فكان من المعارضة في الاصل مع زيادة العرض المساوي
في التعدية دفعا للترجيح بها وربما ذكر هنا سوال التركيب وهو راجع الى منع حكم
الاصل او منع العلية ان كان مركب الاصل او الى منع الحكم او منع وجود العلة في الفرع
ان كان مركب الوصف فليس نوعا براسه والامثلة قد عرفت ولا اشتهار هذين
السوالين باسميهما افردهما الجدليون بالعد وكان عدة الاسئلة باعتبارها
خمسة وعشرين النوع الخامس ما يرد على دعوى وجود العلة في الفرع اما
منع وجودها او معارضتها او دفع مساواتها فباعتبار ضميمة في الاصل او مانع
في الفرع فرق وباعتبار نقص العلة اختلاف في الضابط او في المصلحة فانحصرت
اصنافه بحسب الوجود في خمسة اولها منع وجوده في الفرع كقولهم في امان العبد
امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقال لا نسلم اهليته له والجواب
بيان ما تريد بالاهلية ثم بيان وجوده بحس او عقل او شرع كما تقدم في منع وجوده
في الاصل فيقول اريد بها كونه مظنة لرعاية مصالح الايمان وهو بالسلامة والبلوغ
كذلك بدلالة العقل ثم الصحيح ان السائل لا يمكن من تفسير ذلك الوصف وتقريره
بوجه احتجا بالعدم مه واما يكون تعرضه الى مرعيه لان تفسيره وظيفة اللافظ به

على السان
على المعلل

١٩٤

لكونه العالم بمراده واثباته وظيفة مدعيه فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا
ينتشر الجدال بالاشتغال بما ليس بمهم والمعارضة في الفرع بما يقتضي خلاف الحكم
المقتضي تعيينا او مستلزما للنقيض كان يقول المعترض ان اقتضى وصفك ثبوت ذلك
في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك ثم يثبت المعترض وصفه
باي مسلك من مسالك العلة شاء فيكون كالمعلل في وظائفه فينقلب لو ظيفتان والمعارضة
في الفرع هي المراد بالمعارضة مع الاطلاق في باب القياس بخلاف المعارضة في الاصل
فانها تقيد والمختار قبولها لئلا يبطل الفائدة من المناظرة وهي ثبوت الحكم لانه لا يتحقق
ثبوته ما لم يعلم عدم المعارض قيل فيه قلب للمناظرة وخروج عما قصداه من معرفة
صحة نظر المستدل في دليله على نافل مقصودها هدم لدليل المعلل كانه قال عليك
بابطال دليلي ليسلم دليلك وانما يكون قلبا لو قصد به اثبات ما يقتضيه وكيف يقصد نفي المعارض
به ذلك وهو معارض لدليل المعلل والجواب بما يرد على المستدل من جميع الاسئلة
السابقة مع اجوبتها وقد يجاب عنها بالترجيح والمختار قبوله للاجماع على وجوب العمل
بالراجح وقيل لا يقبل لان المعتبر حصول اصل الظن لا تساوي الحاصل منه بها والا
فلا معارضة لامتناع العمل به وعلى المختار قيل يجب الايما الى الترجيح في متن الدليل
اذ ايعمل به فلا يثبت الحكم من دونه والمختار لا يجب الايما اليه ابتدا لان الترجيح
خارج عن الدليل وشرط لدفع المعارض اذا ظهر لا مطلقا فلا يجب ذكره في الدليل النوع السادس
الفرق وهو ابدا خصوصية في الاصل هي شرط او في الفرع هي مانع فهو راجع الى احدى المعارضتين
لان له ان لا يتعرض لعدم الاول في الفرع فيكون معارضة في الاصل لان المعلل ادعى
عليه الوصف المشترك والمعترض علية مع خصوصية لا توجد في الفرع وله ان لا يتعرض
لعدم الثاني في الاصل فيكون معارضة في الفرع لان المانع عن الشي في حكم المقتضي لنقيضه
فيكون المانع في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المعلل ويستند الى اصل لا
محالة وهو معنى المعارضة في الفرع فان تعرض لعدمها في الاخر كما اوجبه البعض فالبهما
رجع الفرق بالمعنيين جميعا اما الاول فلان ابدا الخصوصية التي هي شرط في الاصل
معارضة في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه واما الثاني فلان بيان وجود
مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه في الاصل اشعار بان العلة هي ذلك الوصف
مع عدم هذا لا ذلك وحده فكان معارضة فيه حيث ابدى علة اخرى لا توجد في
الفرع ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طريق اثبات المستدل له
علية الوصف المعلل به من التاثير او الاستنباط لئلا تنتفي المعارضة رابعها اختلاف
الضابط اي مناط الحكم مظنة كان او حكمه في الاصل والفرع مثاله قولهم شهود الزور
تسببوا القتل فيقتص منهم كالمكره فيقال الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة
ولم يعتبر تساويهما في المصلحة والجواب من وجهين اما بصلوح القدر المشترك
كالتسبب مظنة لكونه منضبطا عرفا او بتساوي الافضا او رجحانه في الفرع فيبين المعلل ان

Copyright © King Saud University

فان تَرفه الملك في السف لا يمنع رخصته لان مقدار الحكمه غير مضبوطه ولا يكفي المتدل
ايضا الترجيح لوصفه بوجه من وجوه الترجيح جوابا عن المعارضه كما ظن اذ لا
تدفع او لو بنى استقلال وصفه احتمال الجزئيه ولا يُغلب في ترجيح بعض الاجزا

لكونه العالم بمراده واثباته وظيفه مدعيه فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا
ينتشر الجدال بالاشتغال وما يتهيأ المعارضه في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم
المقتضى نقيضا او مستلزما للنقيض ... فيه سو لكان ذلك

قوله كمحرم قليل المسكر فان قليله لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم
المسكر وانما حرم القليل للتتميم والتكميل لدعاته الى ... سيلان
قوله وكما في رياضة النفس يعني بمرينها على فعل الواجبات وترك المعبهات فان
الرياضه ليست ضروريه لان حفظ الدين حاصل به ونهيها الان في التمرن على حرمكم
تكميل للحفظ ... سيلان قوله في نفسه كالبيع اي كمقصود البيع ومقصود الاجاره
الاجاره وهما حل الانتفاع المحتاج اليه فالحكم صحة البيع والاجاره والمقصود الحل
الحل والوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه ما هو المقصود وهو الايجاب والقبول
والقبول ... سيلان

King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

فان ترفه الملك في السفر لا يمنع رخصته لان مقدار الحكمة غير مضبوطه ولا تكفي المناسبة
ايضا الترجيح لوصفه بوجه من وجوه الترجيح جوابا عن المعارضة كما ظن اذ لا
تدفع او لونه استقلال في وصفه احتمال الجزئيه ولا تغلب في ترجيح بعض الاجزا

على المقلد

١٩٤

لكونه العالم بمراده وانما ته وظيفه مدعيه فتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا
ينتشر الجدال بالاشتغال بما ليس
المعتبر تعيينا او مستلزما للنقض كان يقول المعترض ان اقتضى وصفك ثبوت الحكم
المعارضه في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه سواء كان ذلك

قوله كحد قليل المسكر فان قليله لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم
المسكر وانما حرم القليل للتتميم والتكميل لدعائه الى الكثير سيلان
قوله وكما في رياضة النفس يعني بمرينها على فعل الواجبات وترك المحرمات فان
الرياضه ليست ضروريه لان حفظ الدين حاصل بهما ونهما الاان في التمرن علىهما تكميل للحفظ سيلان
قوله ونفسه كالبيع اي كمقصود البيع ومقصود الاجارة
الاجاره وهما حل الانتفاع المحتاج اليه فالحكم صحة البيع والاجاره والمقصود الحل
الحل والوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه ما هو المقصود وهو الايجاب والقبول
والقبول سيلان

افضاؤه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح منه فتثبت التعدية كما اذا كان الاصل هو المغري للحيوان على القتل فلا شك ان افضا التسبب بالشهادة اقوى منه بالاغرا فثمه داع كالسقام اولياء المقتول من المشهود عليه بالقتل وهنا مانع كنفرة المغرى على الادمي وعدم علمه ولا يضر اختلاف اصلي التسبب فيتم القياس لا انه يجاب عن هذا السوال بالغا التفاوت فقال في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس فان المفضي الى الموت كقطع الانملة والاشد افضا كضرب الرقبة سيان في القصاص لانه لا يلزم من الغا فارق معين الغا كل فارق فقد الغي علم القاتل وذكورته وصحته وعقله لا اسلامه وحريته فقتل العالم والذكر والصحيح والعاقل بمن لم يكن كذلك ولم يقتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر خامسها اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كقول المعلل يحد باللواطة كالزنا لانه ايلاج محرم في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقال المصلحة في الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي اللواطة منع رذيلة وربما تفاوتتا في نظر الشارع وحاصله كالفرق لابداء خصوصية في الاصل كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه موجبا لاختلاط النسب فيكون راجعا الى المعارضة في الاصل والجواب بالغا الخصوصية فيه بطريق من طرق الحذف المتقدمة في المشترك والتقسيم

النوع السادس من الاعتراضات وهو الوارد على قوله فوجد الحكم في الفرع ولا سبيل الى منعه نفسه لقيام الدليل عليه فكان الاعتراض بمجرد دعوى المخالفة بين الحكمين او بضم ان ذلك يقتضي ذلك ويسمى القلب فانحصر في صنفين اولهما مخالفة الحكمين حكم الاصل وحكم الفرع حقيقة بان يقول المعترض بعد تسليم علة الاصل في الفرع الحكمان مختلفان حقيقة وان تساويا صورة والمطلوب المساواة الحقيقية ولم يفدها الدليل كان نقيس النكاح على البيع او عكسه في عدم الصحة بجامع ما فيقال الحكم مختلف فعدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة والجواب بنفيها بعين ببين المعلل اتحاد ما ادعاه المعترض من المخالفة فيقول في المثال عدم الصحة شي واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه والاختلاف المذكور انما يعود الى خصوصية المحلين الذي هو شرط في القياس ثانيهما القلب وحاصله دعوى استلزام وجود الوصف الجامع في الفرع خلاف المدعى وهو مخالفة حكم الفرع حكم الاصل لان المدعى موافقتهما ووقوع ذلك من السائل اما لتصحيح مذهبه فيتجه بطلان مذهب المعلل لتنافيهما او لابطال مذهب المعلل ابتداء اما صريحا او التزاما مثال القلب لتصحيح المذهب قول المعلل الشافعي في مسح الراس مسح في الوضو فيكتفي بقليل من محله كمسح الخف ومثال القلب لابطال مذهب المعلل صريحا كقول الشافعي في مسح الراس ايضا فلا يتقدر بالربع كمسح الخف فقول الحنفي فيهما فلا يكتفي باقل قليل فيه كمسح الخف صحح مذهبه معترضا على الاول وابطل مذهب المعلل ابتداء صريحا معترضا على الثاني ومثال القلب لابطال مذهب المعلل التزاما قول الحنفي مع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين

كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده انه من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان لازما لها واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وقد اجاب الحنفية عن هذا الاعتراض بان خيار الرؤية حكم اخر اجتمع مع الصحة على جهة الاتفاق فلا يكون لازما فلا يستلزم نفيه نفيها لان شرط الاستثنائي كون الشرطية فيه لزومية كما تقدم قيل هو قائل بهما فتبين بطلان احدهما وثبوت الاخر منع الجمع واستثناء عين بطلان احدهما يستلزم نقيض ثبوت الاخر قلنا مسلم لو كانت عنادية كيف ولو صح لصح الاستدلال لكل من بطلان حكم قال به مجتهد على ابطال جميع احكامه وهو ظاهر البطلان و القلب باقسامه الثلاثة هو نوع معارضة كما مر فانه يشترك فيه الاصل والجامع بين القياسين فحكى الخلاف في قبوله ويكون القبول هو المختار ولكنه لمنعه من الاشعال لان فيه هدم دليل المعلل باداته الى التناقض ظاهر فيه ومنعه المستدل الترجيح لانه لا يتصور الترجيح الا بين شيئين والدليل في القلب واحد كان القول اولى من المعارضة المحضة النوع السابع من الاعتراضات ما يرد على قول المعلل وذلك هو المطلوب فيقول المعترض لا نسلم بل النزاع باق لان الدليل منصوب في غير المتنازع وهو سوال واحد وهو القول بالموجب وقد سمي عدم تمام التقريب وهو من السوالات العامة لجميع الادلة وحاصله تسليم المدلول مع بقاء النزاع ويرد لوجوه ثلاثة اما ان يرد لاستنتاج الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه و الامر بخلاف ذلك كان يقال في القتل بالمثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيقول الحنفي ذلك مسلم ولكن عدم المنافاة ليس محلا للنزاع ولا مستلزما له لان محل النزاع وجوب القتل وعدم منافاته لا يستلزمه او يرد لاستنتاج المستدل من دليله ما يتوهم انه ماخذ الحكم والخصم يمنعه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه كان يقال في مسالة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيسلمه الحنفي ويقول من اين يلزم من عدم مانع ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط والمقتضي والحكم انما يثبت بالجميع والمختار بعد قول السائل ليس هذا ماخذي تصديقه لانه اعرف بمذهبه او لعله يزعم ان لمقلده ماخذا اخر وقيل لا يصدق الا ببيان ماخذ اخر لانه ربما منعه عنادا و القول بالموجب اكثر من هذا القسم لخفاء الماخذ بخلاف المذهب فان اشتباهه قليل لشهرته ولغلبة تقدم تحريره او يرد لترك المستدل وسكوته عن مقدمة صغرى غير مشهورة اما المشهورة فهي بمنزلة المذكورة كقولنا تشترط في الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ولا يذكر الصغرى وهو ان الوضوء ثبت قربة وهذا يسمى قياس الضمير فيقول الحنفي مسلم ومن اين يلزم اشتراط النية في الوضوء فهو مورد للسكوت عن الصغرى ولو ذكرت لم يرد الا منعها قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع احد المناظرين اذ لو تبين ان المثبت مدعاه او ملزومه او ان المبطل ماخذ الحكم او لازمه او ان الصغرى حق انقطع السائل والا فالمعلل وهذا اصح

Copyright © King Saud University

في الاولين دون الثالث لاختلاف مراد بها فمراد المعلل ان المتروك كالمذكور لظهوره
ومراد السائل ان المذكور وحده لا يفيد فلو بين المعلل مراده انتهى البحث بمنع الصغرى والجواب
بانه المتنازع فيه او ملازمه في القسم الاول يعني بين المعلل ان اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزم
له اذ مرجعه الى منع احدهما او بين نفيه او نقل انه الماخذ في الثاني او بان المقدر كالمذكور
فلا تعرض فيه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده في الثالث

خاتمة للفصل

الاعتراضات المتجانسة وهي التي يجمعها صنف واحد كالاستفسار او المنع او المعارضة او النقض
بتعدد اتفاقا والمختار في الاعتراضات المختلفة انها كذلك اي كالمتجانسة في جواز التعدد وقيل
بمنعها مطلقا وهذا مذهب اهل سمرقند للخبط والبعد من الضبط بخلاف المتجانسة
لان كل ما كان المنتشر فيه اقل فهو ابعد من الخبط واذا جوزنا التعدد في المختلفة فقد قيل
بمنع المرتبة طبعا كمنع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الشي بعد ثبوته وهذا مذهب الاكثر
من الجدليين لتسليم الاول بذكر الاخير لانه اذا قيل لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه
معلل بكذا وطلب تعليله تضمن الاعتراف بثبوته فيكفي حينئذ جواب الاخير ويلغو
ذكر الاول والمختار جوازه وقولهم لتسليم الاول بذكر الاخير قلنا انما سلم فرضا وتقديرا
لان معناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر واذا جازت
المرتبة فانه يجب الترتيب لقبح المنع بعد التسليم فانه اذا قيل لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد
سلم ثبوت الحكم ضمنا فلو قيل بعد ذلك ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان منعا لما سلم
ويعد وجوبه فالمناسب للطبع تقديم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لانها مستنبطة منه ثم
بالفرع لابتنائه عليها وتقديم النقض على المعارضة في الاصل لان النقض لابطال العلة والمعارضة
لابطال تاثيرها بالاستقلال وبالجملة الترتيب بالطبع كوقع الترتيب بالوضع

ولما فرغ

من الادلة الاربعة وما يرد عليها شرع في غيرها مما تمسك به بعض وسعيه آخرون
ولم يذكر التلازم لانه تمسك بمعقول مفهوم من النص او الاجماع او القياس فهو في الحقيقة
تمسك بها اذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية المستفادة من الاحكام الوضعية بدون
الثلاثة محال لا بالاجماع ولانهم اعترفوا بان التلازم بين الحكمين لو عينت علته كان قياسا
علة وقد عاد الى قياس الدلالة ولا الخلاف في كون مذهب الصحابة حجة وفي المصالح
المرسلة لتقدمها بل اقتصر على ذكر ثلاثة امور في ثلاثة فصول فقال

فصل الاستصحاب

ومعناه التمسك بالدليل حتى يرد ما يغيره بان يجعل الامر الثابت في الماضي باقيا في
الحال لعدم العلم بالمغير وقد يكون استصحابا لحكم عقلي كاستصحاب البراءة الاصلية حتى
يرد ناقل وقد يكون لشرعي كاستصحاب الملك والنكاح والطلاق حتى يرد مغير
كالعلم بالبيع والطلاق والاسترجاع وهو معمول به عند الاكثر من اصحابنا والشافعية
خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية والقرشي من اصحابنا قال العاملون لان تحقق الشي في
حال بلا ظن معارض طار عليه يستلزم ظن البقاء لذلك الشي المتحقق ضرورة
ولولا هذا الظن لما حسن من العاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يقتضي مدة كالحراثة

والتجارة والقراض وارسال الهدايا والودايع الى بعيد والظن متبع شرعا فالمانعون
قالوا لو لم يكن طريقا لاستوى الشك في الزوجية ابتداء وبقاء والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا فارق
بينهما الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحابها في الثانية فلولا اعتباره
لاستوت الحالات واما بطلان اللازم فللاجماع على حرمة الاستمتاع فيمن شك في ابتداء
حصول الزوجية وعلى حله فيمن شك في بقائها وهكذا الكلام فيمن شك في ابتداء الوضوء
ومن علمه وشك في الحدث فلذا حكم عليه السلام بانه لا يعيد الوضوء حتى يسمع صوتا او يجد ريحا
وقال الآخرون انحصار ادلة الشرع في النص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس يقتضي
ان لا يثبت حكم شرعي بغيرها والاستصحاب ليس منها فلا يحتج به في الشرعيات واجيب
بان ذلك مسلم في ابتداء الحكم الشرعي فلا يثبت الحكم ابتداء الا بها واما في الحكم بعدها
فممنوع بل يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصارها فيما ذكرتم فان النزاع في كون
الاستصحاب احدها وقالوا ايضا لو ظن به البقاء لوقع لزوم تعدد بينة النفي على
بينة الاثبات لتأيدها باستصحاب البراءة الاصلية قلنا مسلم لو حصل الظن بهما وتأيد
احدهما به لكن الظن منتف في بينة النفي لانه لا يبعد غلطها في ظن الموجود معدوما
لعدم العلم به بخلاف بينة الاثبات ولان للعلم بالاثبات طرقا قطعية بخلاف النفي ولان
انكار الحق اكثر من دعوى الباطل فتعارض الغلبة اصالته فلا يحصل به ظن عند
وجود المعارض وقالوا ايضا لنفي جواز القياس الظن الحاصل من استصحاب حكم الاصل
مبطل للعمل بالاستصحاب بيان ذلك ان جواز القياس يستلزم اسقاط بقاء الاصل
لكونه يرفع حكم الاصل بدليل انه يثبت به احكام لولاه لكانت باقية على النفي فلا يحصل
الظن بقاء الحكم الاصلي الا بعد انتفاء قياس يرفعه ولا سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم
تناهي الاصول التي يمكن القياس عليها فمن اين للعقل الاحاطة بنفيها قلنا هذا التقرير
انما تم قبل البحث والتفتيش عن الاصول وهو خلاف الفرض فان الفرض فيما
بحث فيه العالم فلم يجد اصلا يرفع حكم الاصل ولا حاجة الى القطع بانتفاء القياس
الرافع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان مع البحث ومجرد الاحتمال
لا ينافيه بل يلازمه واما استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كاستدلال الشافعية على ان
الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه
اجماعا فيبقى على ما كان عليه فالحق نفيه فلا يكون حجة عند الامام عليه السلام والعراقي
لان الدليل انما هو الاجماع وهو مقيد بعدم الخارج فاذا وجد فلا اجماع

فصل

اختلف في تعبده عليه السلام قبل البعثة بشرع وتكليفه على ثلاثة اقوال اولها
الثبوت وهو اختيار البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما وثانيها النفي وهو اختيار
ابي الحسين البصري وبعض المتكلمين وثالثها الوقف وهو قول الجويني والغزالي والآمدي
واختلف ايضا على القول الاول هل كان متعبدا بدين معين ام لا قيل معين ثم
اختلف اهل التعيين فقيل هو شرع نوح وقيل شرع ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى

Copyright King Saud University

١٩٦

وقيل هو ما ثبت له من الشرائع السالفة بطريق مفيد للعلم وهو المختار احتج الاول
بانه تظافرت الاحاديث ببعثته وحجه وطوافه وكرمه اما بعثته فقد جاء في الصحيح انه كان يخلو بغار حرا
فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد والتحنث التعبد حتى جاءه الحق وهو في غار حرا واما حجه
وطوافه فقد ثبت انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يحج ويقف مع الناس بعرفات ولا يقف مع الحمس
والحج كانت العرب تطوف فيه وفي السيرة كان اول ما بدا به اذا انصرف من جواره يعني
في غار حرا الكعبة قبل ان يدخل بيته فيطوف بها سبعا او ما شاء الله من ذلك واما ركوبه
ففي حديث جبير بن مطعم قال لقد رايت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل ان ينزل عليه الوحي
وانه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع معهم منها قال جبير بن مطعم
حين رآه واقفا بعرفة مع الناس هذا رجل احمس فما باله لا يقف مع الحمس حيث يقفون
وحل الركوب انما طريقه الشرع قالوا تعبده صلى الله عليه وآله وسلم بشرع يستلزم مخالطته لاهل ذلك
الشرع للاخذ عنهم ومن تتبع كتب السير علم انتفاءها فينتفي الملزوم واجيب بان استلزام
التعبد المخالطة ممنوع لحصول التواتر من دونها وهي غير مفيدة في غيره كالاحاد لانا
لا ندعي تعبده الا بما علم شريعته والاحاد لا تفيد علما والخلاف في تعبده صلى الله عليه وآله وسلم
وتعبد امته بشرع من قبله من الانبياء عليهم السلام بعد البعثة واقع كذلك اي كما
وقع الخلاف في تعبده بشرع من قبله قبلها فذهب الاكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية انه
كان متعبدا بما صح له وعلمه من شرائع من قبله بطريق الوحي او التواتر لا من جهة كتبهم
ونقل اربابها لانهم حرفوا واظهروا العداوة فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من اسلم منهم كعبد الله
ابن سلام وكعب الاحبار لانه عن كتبهم والتحريف فيها من زمن داود وعيسى عليهما السلام لقوله تعالى
لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود الاية وذهب المعتزلة والاشاعرة والامدي
وبعض ائمتنا الى المنع من ذلك لنا ما تقدم من الاحتجاج على كونه عليه الصلاة والسلام
متعبدا قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما كان لما مر في الاستصحاب ولا لاستدلالهم بقوله
النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا وهذا الاستدلال متفق عليه والاية واردة
في بني اسرائيل فلولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بوجوب القصاص في
بني اسرائيل على وجوبه في دينه وغيرها كما جاء في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال اذا رقد احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول اقم الصلاة
لذكري وهي مقولة لموسى عليه السلام وسياق كلامه عليه الصلاة والسلام يدل على الاستدلال بها
ومن ذلك احتجاجهم على جواز القسمة بالمهاياة بقوله تعالى لها شرب الاية وقوله تعالى ونبئهم
ان الماء قسمة بينهم وهو اخبار عن صالح عليه السلام واحتج المانع اولا بتصويب النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لمعاذ في حديثه السابق مع انه لم يذكر شرع من قبلنا ولو كان متعبدا به لم يصوبه مع الترك
واجيب بان تصويب معاذ في تركه لشرع من قبلنا انما لشمول الكتاب له او لقلته اي
لقلة ما هو منزل للاحكام منه جمعا بين الادلة وثانيا بانه يلزم من التعبد به وجوب تعلم
احكامه والبحث عنها والاجماع ينفيه واجيب بان الاقتصار على التواتر لكون الاحاد لا تفيد

لعدم العلم بعدالة الاوساط يبقي وجوب تعلمها لان التواتر لا يحتاج الى تعلم وبحث
وثالثا بالاجماع على ان شريعته ناسخة لكل الشرائع وهو ينافي تعبده بها واجيب بان نسخ
شريعته انما هو لما خالفها من الاحكام للقطع بانها لم تنسخ جميع الاحكام الا ترى الى قوله تعالى
فبهداهم اقتده والهدى اسم الايمان والشرائع جميعا لقوله تعالى اولئك على هدى من ربهم
بعد وصف المؤمنين بالكل وقوله تعالى اتبع ملة ابراهيم حنيفا وشرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا والملة والدين اسم الكل لا يقال هذه العمومات مخصوص عنها لثبوت نسخ البعض
قطعا فيختص بالعقائد جمعا بين الادلة لانا نقول النسخ مبين لمدة ما انتهت مدته والمنسوخ
خارج عن الاصل بالدليل ويكفي فيه تبديل حكم ما فيبقى الباقي على الظاهر وهو الموافقة في
سائر الاحكام

فصل الاستحسان

مختلف في تحقيق معناه وكونه دليلا معمولا به
فقال به بعض اصحابنا والحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن
فقد شرع اي اثبت حكما من تلقاء نفسه لا من قبل الشارع وقد قيل في معناه هو
العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها الى خلافه النظر لوجه اقوى ذكر هذا المعنى ابو طالب
في المجزي ورواه عن شيخه ابي عبد الله البصري وهو قول المنصور والكرخي وقيل هو
العدول من قياس الى قياس اقوى رواه في الفصول عن المؤيد بالله وبعض الحنفية وهو
اخص مطلقا مما قبله وقيل هو تخصيص قياس باقوى منه قياس او غيره فهو اخص
مطلقا من الاول ومن وجه من الثاني وقيل هو ترك حكم طريق الى حكم طريق اقوى
وهذا الوجه قريب من الاول ولا نزاع في الجميع من الوجوه التي مرت فلا يصلح شيء
منها محلا للنزاع وقيل هو العدول عن حكم الدليل لمصلحة للناس كدخول الحمام من غير تعيين
الاجرة وزمان المكث وقدر الماء وذلك على خلاف الدليل الدال على تعيين المنفعة
والاجرة في الاجارات وعلى تعيين المبيع والثمن في المبايعات ورد هذا الوجه
بانه ان جرى في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم او زمنهم اي زمن الصحابة رضي الله عنهم
من غير انكار منهم فمقبول لثبوته بالسنة في الاول وبالاجماع في الثاني والا يثبت
كذلك فمردود قطعا لان الشرعيات لا تترك لمصالح الناس واغراضهم وقيل هو
دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه ورد بانه ان تحقق ثبوت الدليل المنقدح في
نفسه فحق واجب اتباعه والعمل به ولا اعتبار بالتعبير الا في حق الغير والا يتحقق ثبوته
بل كان معنى انقداحه في نفسه الشك فيه فباطل مردود بالاتفاق اذ لا تثبت
الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وقيل في معناه غير ذلك مثل قول ابي الحسين
هو ترك وجه اجتهادي غير شامل لوجه خفي اقوى هو في حكم الطارئ على الاول واحترز
بقوله غير شامل من ترك العموم الى الخصوص وبقوله في حكم الطارئ عن القياس
لكونه كما يظهر بالضرورة والنص والذي عليه رأي المتأخرين من الحنفية ان
المتروك به الاستحسان وقيد الطارئ بالحكم لان المتأخر ظهور الوجه الاستحساني
الاستحسان دليل يقع في مقابلة القياس الظاهر سواء كان اثرا كالسلم والاجارة وبقاء الصوم مع تلو الأكل

Copyright ... University

مع المنافي في حق الناشي او اجماعا كالاستصناع ودخول الحمام وتخصيص اثر السلم واجماع
الاستصناع عموم حديث لا تبع ما ليس عندك لانا في تمثيل الاستحسان بها نظرا الى معناه
ومناط حكم العام اوضرورة كطهارة الحياض والابار او قياسا خفيا وامثلته كثيرة وعدد
الاقوال فيتحقق استحسان مختلف فيه لرجوعهما الى الترجيح بين الادلة الشرعية
وهو امر متفق عليه ولا حاجة بنا الى فرض استحسان يصلح محلا للنزاع ثم الاحتجاج على ابطاله

المقصد السادس من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والاستفتاء والتقليد

قيل هو في اللغة تحمل الجهد بالفتح اي المشقة وقيل استفراغ الجهد بالضم اي الطاقة وهو
في الشريعة استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فرعي ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام
الطاقة فهو كالجنس فخرج استفراغ الوسع من غير الفقيه ومنه لا في تحصيل حكم شرعي فرعي
او في تحصيله علما لا ظنا اذ لا اجتهاد في القطعيات والفقيه ذو الفقه وقد علمته وقد
تعلم ركناه يعني تعلم بما ذكر من الحد ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه
حكم شرعي فرعي ظني عليه دليل فالقيد الاول فصله عن العقلي والحسي والثاني عن
الكلامي والاصولي والثالث عن ضروريات الدين وسائر القطعيات والرابع يعني
ان ثبوت لا ادري لانا في الاجتهاد مسألة شرطه في المجتهد المطلق وهو
الذي يفتي في جميع الشرع لا في مسألة دون اخرى العلم بما تتم له به نسبة الاحكام الى الشارع من اصول
الدين ومدارك الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يتعلق بها من العلوم كعلم
اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والمجتهد في مسألة او مسائل مخصوصة يكفيه
معرفة ما يتعلق بها ولا يضره جهل ما عداه وبالجملة يشترط في المجتهد المطلق
ان يعرف ايات القران المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة اي افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما
يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلما وشرعا اي مناطات الاحكام
واقسامها من انه هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها
وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع اليها وان يعرف السنة
المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة وشرعا كما ذكرنا وسندا وهو طريق وصولها الينا من
تواتر وغيره ويتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والسقيم وغير
وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر معرفة احوال الرواة
على حقيقتها في وقتنا وان يعرف القياس بشرائطه واركانه واقسامه المقبولة
والمردودة ويستلزم معرفة المسائل المجمع عليها لئلا يخرقه وبالجملة لا بد من
معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب والسنة ويكفي فيها معرفة كتاب مصحح
جامع كالسنن لابي داود وعلم اصول الفقه واما علم الكلام فقيل انه غير شرط والاول
ان يعلم منه وجود الله ثم نسبة الاحكام الى الله تعالى من كونه موجودا قديما حيا قادرا
عليما وثبوت تكليفه وبعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومعرفة معجزته وشرعه وان لم
يتبحر في ادلتها التفصيلية واما الفقه فهو ثمرة الاجتهاد فلا يكون شرطا فيه وان

كانت ممارسته في زماننا طريقا الى تحصيله وهذا كله على القول بعدم تجزي الاجتهاد
واما على ما هو المصحح من القول بجواز الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض فشرطه
معرفة ما يتعلق بالبعض المجتهد فيه ولا يضر الجهل بما لا يتعلق به واحتمال تعلق
المجهول بها اي بالمسألة المجتهد فيها لا يرفع الظن الحاصل للفقيه لان المفروض
حصول جميع ما هو امارة في تلك المسألة في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن مجتهد واما
بعد تقرر الائمة الامارات وضم كل الى جنسه فيتجزى الاجتهاد حسب هذا
واما مجتهد المذهب فشرطه الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ويسمى
استنباطه لحكم جديد اجتهادا في الحكم ولدليل جديد للحكم المروي عن امامه تخريجا
وقد اطلق كثير من المتاخرين اسم التخريج على الكل مسألة لا خلاف ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم يجوز له الاجتهاد في الامور الدنيوية والحروب دون احكام الدين
الا ما روي عن الجبائي وابنه والاصح عنهما خلافه واختلف في تعبده عليه السلام بالاجتهاد
فيما لا نص فيه من الاحكام الشرعية على قولين احدهما الجواز وهو قول ابي طالب
وابي عبد الله البصري والشيخ الحسن والمنصور بالله وغيرهم وثانيهما المنع عقلا
حكاه في الفصول عن بعض ائمتنا والشيخين وابي عبد الله البصري وفي هذه الحكاية نظر
فان ابا طالب صرح في المجزي ان مذهب الشيخين وابي عبد الله البصري جوازه عقلا وعلى
الجواز الوقوع وعدمه والوقف يعني انه اختلف القائلون بالجواز في
وقوع تعبده صلى الله عليه وآله وسلم بالاحكام الدينية به فقال الشافعي وابو يوسف ثم قد
وارتضاه ابن الحاجب وقال ابو طالب وابو عبد الله البصري والشيخان واكثر المعتزلة
بانه لم يقع وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين الى التوقف وارتضاه الامام يحيى عليه
السلام وعزاه الى اكثر علماء الاصول احتج اهل الجواز بانه لا يمتنع تعلق المصلحة
به عقلا فيكون حكمه حكمنا في تعلق مصلحته بالتوصل الى كثير من الاحكام من طريق
القياس والاجتهاد فتعبد بذلك كما تعبدنا قيل لو جاز له الاجتهاد للزم ان يجوز
عليه الخطا كما يجوز على سائر المجتهدين قلنا جواز الخطا ممنوع في حقه للعصمة
عنه واستلزام جوازه عدم الثقة بقوله فلا يجوز عليه الخطا فيما يجتهد فيه وان
جاز علينا كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه عن الله تعالى والا وقع الريب في جميع
احكامه لاحتمال كونها عن اجتهاد مغلوط فيه وذلك مما ينفي الثقة عن القول منه
سلمنا تجويز الخطا عليه كما ذهب اليه بعض القائلين بالوقوع فلا يقر عليه اتفاقا
فلا يلزم منه عدم الثقة بقوله احتج اهل المنع بانه صلى الله عليه وآله وسلم قادر على
اليقين في الحكم بانتظار الوحي فيحرم عليه الظن الذي لا يحصل من الاجتهاد سواه
ورد بالمنع فان انزال الوحي غير مقدور له وانتظاره لا يستلزمه ولذا كان يحكم
بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن احتج اهل الوقوع بقوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم فعوتب صلى الله عليه وآله وسلم على حكمه الذي هو اذنه للمتخلفين في القعود والتخلف

عن غزاة تبوك ولا عتاب فيما علم بالوحي واحتجوا ايضا بقوله صلى الله عليه وسلم لو استقبلت
من امري ما استدبرت لم اسق الهدي اخرجه مسلم وغيره عن جابر من حديثه
الطويل معناه لو علمت اولا ما علمت اخرا ومثله لا يستقيم الا فيما عمل بالراي فقد
عمل في السوق بالراي وهو حكم شرعي ورد الاول من الدليلين بانه وارد
في غير الحكم الشرعي من الاراء والحروب والامور الدنيوية ولا نزاع فيه ورد
الثاني بمنع كون معنى الحديث ما ذكرتم بل معناه لو استقبلت من امري ما استدبرت
في احيانا بعض ما ثبت بالوحي من انواع الحج الثلاثة لا انه احكم فلم يكن السوق عن اجتهاد
بل كان مخيرا بين القران فيسوق وبين غيره فلا يسوق وانما قال ذلك تطييبا لنفوس
اصحابه لانه كان يشق عليهم مخالفته فعله وحجة عدم الوقوع قوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى معناه ان كلما ينطق به عن وحي وهو ينفي الاجتهاد
ورد بتخصيصه بما يبلغ من القران لانها لرد قولهم فيه انه مفترى وان سلم عمومه
فمتعبده بالاجتهاد ثابت بالوحي فيكون الحكم الثابت بالاجتهاد ثابتا بالوحي بالنسبة الى الوحي
واعلم ان القائلين بوقوع الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم فريقان فريق لم يجوز
عليه الخطا وفريق جوزه ولكنه لا يقر عليه بل ينبه احتج الفريق الاول بانه لو جاز
الخطا فيما افتى به لكنا مامورين باتباع الخطا وهو باطل ورد بمنع البطلان كامر العوام
باتباع المجتهد ولو كان مخطئا والحق ان الحكم الخطا حينئذ عدم مطابقته للواقع
وكونه مجتهدا فيه والامر به للثانية وكما وجب العمل به على نفسه ولو كان خطا
يجب على متبعه ايضا لذلك على ان اتباعه انما يجب فيما قرر عليه ولا خطا فيه قالوا ايضا
تجويز الخطا يورث الشك فيقدح في مقصود البعثة ورد بانه لا يورثه بعد ثبوت
الرسالة بتصديق المعجز لوجوب اتباعه ولو خطا ولا سيما اذا علم انه لا يقر عليه بالاجماع
قالوا ثالثا انما عصم الاجماع عن الخطا لكون اهله امة الرسول عليه الصلوة والسلام
فعصمته اولى لهذا الشرف واجيب بان العصمة في الاجماع بعد القران ومثل هذا
مسلم في حقه صلى الله عليه وسلم احتج الفريق الاخر اما عقلا فبان لا مانع منه من
حيث بشريته وليس علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه مانعا لان السهو والخطا
للغفلة من لوازم الطبيعة البشرية فاذا جاز سهوه حالة المناجاة كما ثبت انه سها
فجد فالخطا في غيرها بالاولى واما نقلا فقوله تعالى لم اذنت لهم دل ان اذنهم
كان خطا وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الاية حتى قال عليه الصلوة والسلام
لو نزل بنا عذاب ما نجا منه الا عمر لانه اشار الى القتل وغيره الى الفدا فهو خطا
وقوله عليه الصلوة والسلام انما انا بشر وانكم تختصمون الي فلعل بعضكم ان يكون الحن بحجته
من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بحق مسلم فانما هي قطعة من
النار فلياخذها او ليتركها فدل على انه قد يخفى عليه الحق الباطن واجيب بان
ذلك في الاراء والحروب وفصل الخصومات والكلام في الاحكام ولا تعالى ان فصل

الخصومات يستلزم الاحكام الشرعية وهي الحل بشخص والحرمة لاخر فيستلزم جواز
خطائه فيها لانه يقال انما ثم ذلك عند من يقول ان الحكم ينفذ ظاهرا او باطنا كما هو راي
الحنفية واما على ما هو الحق فلا ولو نفذ باطنا وحل لم يكن قطعة من النار ولو كان هذا
من الاجتهاد في الاحكام لم يقر عليه للاجماع على انه لا يقر على خطا في اجتهاده

مسئلة اختلف في جواز الاجتهاد من الصحابة رضي الله عنهم في عصره عليه السلام على اقوال
منها الجواز عقلا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين ومنها المنع مطلقا في
الحاضر والغائب ومع الاذن وعدمه وهذا مذهب الاقل ومنها المنع في الحاضر دون
الغائب وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم وغيرهما رواه عنهم ابو طالب عليه السلام ومنها المنع
عنه بلا اذن والجواز مع الاذن ذكره في المنتهى واختلف على الجواز في الوقوع
على اقوال منها الوقوع حاضرا وغائبا عند الاكثرين ومنها عدمه مطلقا عند
ابي علي وابي هاشم في رواية الاكثر ومنها عدم الوقوع في الحاضر مطلقا يعني باذن وبغير اذن
ومنها عدم الوقوع بلا اذن منه صلى الله عليه وآله وسلم والوقوع معه وهو المختار عند
ابي طالب عليه السلام والفصول وغيرهما ومنها الوقف في الوقوع وعدمه مطلقا
يعني في الحاضر والغائب وهو مذهب ابي علي وابنه في رواية ابي طالب وابي الحسين
والامدي ومنها في الحاضر عنده صلى الله عليه وآله وسلم والقطع بالوقوع من الغائب لحديث
معاذ المتلقى بالقبول وهو مذهب القاضي عبد الجبار الجواز لما تقدم من انه لا مانع
من تعلق المصلحة به عقلا والمنع للتمكن من العلم بالرجوع الى الرسول عليه الصلوة والسلام
والاجتهاد انما يحصل به الظن ولا يصار اليه الا مع تعذر العلم ورد بالمنع فان
اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير مفيد ولهم لانه لا يجب عليه الاخبار اذا سالوه فرضهم
السؤال وهو مفيد ظنا قطعا لانه تعالى اذا كانت المصلحة في ان يعمل المكلفون في
بعض الاحكام باجتهادهم ويسلكوا فيها طريق الظن لم يجب ان يبين لهم الرسول ذلك
والاحكام من طريق النص بل لم يجز فلا يمكن من العلم قيل يجوز ذلك يلزم منه
الاستغناء عنه صلى الله عليه وآله وسلم في تلك الاحكام التي يتوصل اليها بالاجتهاد قلنا لزوم
الاستغناء عنه ممنوع كيف والاجتهاد فيها لا يتم الا الحاقا بالمنصوصات والا لزم ان
يكون الصحابة بعده قد استغنت عنه في احكام الحوادث التي اجتهدت فيها وهو
ظاهر الفساد احتج الاخران وهما القائل بجواز الاجتهاد من الغائب عن حضرته صلى
الله عليه وآله وسلم دون الحاضر والقائل بجوازه مع الاذن والمنع مع عدمه كل طرف
بدليل وطرف المنع لدليل المانع مطلقا وهو ما تقدم وطرف الجواز دليله الوقوع
مع الغيبة كخبر معاذ المتلقى بالقبول ومع الاذن كحكم سعد بن معاذ في بني قريظة
بحكم بقتل الرجال وقسمة الاموال وسبي الذراري والنساء فقال صلى الله عليه وآله وسلم لقد حكمت
بحكم الله وفي رواية بحكم الملك وحجة الوقوع مطلقا بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم
قول ابي بكر اخرج مسلم عن ابي قتادة الانصاري قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

Copyright © King Saud University

عام حنين وذكر القصه الى ان قال ثم ان الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال من قتل قتيلا له عليه بينه فله سلبه فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست
ثم قال مثل ذلك فقال فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثه فقمت فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لك يا ابا قتاده فقصصت عليه القصه فقال رجل من القوم
صدق يا رسول الله سلب ذلك القتيل عندي فارضه من حقه فقال ابو بكر لاها الله
اذن لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق فاعطه اياه فاعطاني فبعت الدرع فابتعت مخرفا
في بني سلمه فانه لاول مال تاثلته في الاسلام قلنا ابو بكر انما عمل بالنص وهو
قوله عليه الصلوه والسلام من قتل قتيلا له عليه بينه فله سلبه لا بالاجتهاد وهو ظاهر احتج
الثاني وهو القائل بعدم الوقوع بانه لو وقع لنقل وعلم يعني انه لو ورد التعبد
بالاجتهاد ووقع استعماله لوجب ان ينقل نقلا شايعا يقع به العلم كما ان الصحابه لما تعبدوا
به بعده صلى الله عليه وسلم ووقع منهم العمل به نقل ذلك نقلا يوجب العلم قلنا لزوم
العلم بنقله ممنوع ولا يلزم مساواه اجتهاد المعاصر لغيره في الشيوع لقله الاجتهاد
مع نزول الوحي وكثرته وعموم الحاجه اليه مع انقطاعه ولو سلم فقد علم لان خبر
معاذ ملتقى عند العلماء بالقبول احتج الثالث وهو القائل بوقوعه من الغائب
دون الحاضر اما عدمه من الحاضر فدليله كالثاني وهو انه لو وقع منه لنقل الينا
نقلا يوجب العلم وجوابه ما سبق واما وقوعه من الغائب فهو لخبر معاذ الذي تقدم
وهو ملتقى عند العلماء بالقبول فيوجب العلم احتج الرابع وهو القائل بوقوعه مع
الاذن خاصه حضورا او غيبه بما رواه اهل السير من تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظه في حق
الحاضر وبخبر معاذ في حق الغائب وبحوهما كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر عقبه بن عامر وعمرو بن العاص ان يجتهدا في بعض الحوادث بحضرته وقال لهما
ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنه واحده وروي ايضا انه امر عليا
بذلك ذكره ابو طالب في المجزي وكما روي انه قال لابي موسى حين وجهه الى اليمن
اجتهد رايك مسله اجمع المسلمون على ان المصيب في العقليات واحد وان النافي
لمله الاسلام كلها او بعضها وهو مخالف الضروري دينا كوجوب الصلوه وتحريم الزنا
والخمر كافر لكن في انه اثم خلاف الجاحظ في المجتهد دون المعاند مع انها تجري
عليه في الدنيا احكام الكفار اتفاقا وفي انه مخطي خلاف العنبري وقد اول نفي
الاثم بالاجتهاد في مسايل الكلام كالقول بالرويه لا في صريح الكفر والاصح ان خلافهما
في مطلق الكافر سوا كان من اهل القبله او لم يكن اذ القول بان اليهودي غير مخطي في
نفيه نبوه نبينا صلى الله عليه وسلم ليس بابعد من القول بان المجتهد من اهل القبله غير مخطي
في ان الله جسم وفي جهه والعنبري ان اراد تصويب كل مجتهد في العقليات وقوع
معتقده لزم التناقض كقدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فمحتمل والا لم يكن مخالفا

ان قال النصوص ... له ... للقائل ... الاجتهاد ... وانا ... بعض ... المعاصر ... يصلح ... من ... وهذا اجتهاد ...

لما علم من الدين بالضروره بل لغيره من القطعيات المعلومه بطريق النظر كحجيه الاجماع
والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومه بالاجماع والاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالف اثم مخطي ان قصر لا كافر
اي الكفار معاندهم ومجتهدهم على كونهم من اهل النار سطل تعي بانهم المجتهد منهم كما يقوله الجاحظ وسطل تصويبه كما يقوله العنبري
وكون التكليف بخلاف الاجتهاد ما لا يطاق ممنوع اشاره الى شبهه الجاحظ والعنبري
وجوابها تقرير الشبهه ان حصول ما يترتب على الاجتهاد من الاعتقاد ضروري فيمتنع
اعتقاد نقيضه والا اجتمع النقيضان والجواب منع امتناع اعتقاد النقيض
دايما وانما يمتنع حين هو معتقد لنقيضه ورفعه ممكن بتصحيح النظر فحكم المجتهد
في اعتقادات الاصول وقطعيات الفروع واما ظني الشرع وهو الاحكام الشرعيه
الفرعيه الاجتهاديه فقد قيل فيه بالتخطيه والتصويب فقال الاشعري والباقلاني وابن سريج
وابو يوسف ومحمد ان كل مجتهد مصيب وقال الجمهور بوحده الحق وتخطيه البعض وعليه
الماخوذون من الحنفيه والشافعيه والمالكيه وقال ابن السمعاني انه ظاهر مذهب الشافعي
ومن حكى عنه غيره فقد اخطا وبه قال والدنا المنصور بالله عليه السلام وهو الذي يختار والقايلون
بالتصويب منهم من قال به مع الاشبه وهو ما لو حكم الله لم يحكم الا به فيخطيه مصيب
مخالف للاشبه وربما عبروا عن ذلك بانه مخطي في الانتها لا في الابتدا وهذا قول
ابن سريج وابي يوسف ومحمد وقال الاشعري والباقلاني بان كل مجتهد مصيب مع عدمه
اي عدم الاشبه فقالوا حكم الله تابع لظن المجتهد فكل ظنه هو حكم الله في حقه وعلى
القول الاول وهو القول بوحده الحق وتخطيه البعض قيل بالتاثيم لمخالف الحق وهو
قول الاصم وبشر المريسي والكتاب والسنه والاجماع يدفعه وذلك كقوله تعالى ولا جناح عليكم
فيما اخطاتم به وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وضع عن امتي الخطا والنسيان وما
استكرهوا عليه وما علم بالتواتر من اختلاف الصحابه في المسايل الاجتهاديه شايعا ذايعا
من غير نكير ولا تاثيم من بعضهم لبعض معين ولا مبهم مع القطع بانه لو كان اثم لذكر
ولجانبوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه والصحيح الذي عليه الاكثر ان عليه دليل
ظني من ظفر به فهو المصيب وقيل بل عليه دليل قطعي وهو مذهب
الاصم والمريسي وقيل لا دليل عليه انما هو كدفين يصاب اي يتفق للبعض اصابته
احتج الاول وهو القايل بوحده الحق وتخطيه البعض بوجوه عقليه ونقليه اما
العقليه فمنها ان الاجتهاد طلب الحكم فيتوقف عليه فيكون ثابتا قبل الاجتهاد وبيان
ذلك ان المجتهد طالب والطالب لا بد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود
الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم
مخطيا قيل المطلوب الظن ومثاله من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك
السلامه ابيح لك الركوب وان غلب على ظنك العطب حرم وقبل حصول الظن لا حكم عليك
فالظن متعلق يتوقف عليه والمثال ليس مما نحن فيه لان متعلق الظن هو الحكم
الشرعي بمعنى ان المجتهد يظن ان حكم الله في هذه الواقعه هذا دون هذا وهذا معلوم

وهو قول ... والعنبري ... ومن ... اجمع ... وعن ... اجرى ... الحكم ... عليه ...

ان قيل ... هو ... شرح ... مطلقا ...

University

ضرورة وانكاره مكابرة فان المجتهد لا يطلب الظن كيف كان وانما يطلب ظنا صادرا عن
امارة ووجود الامارة متوقف على وجود مدلولها فلو كان وجود المدلول متوقفا على
حصول الظن لزم الدور قيل متعلق الظن هو الانسب بالاعتبارات المعهودة من الشارع
والاليق بالاصول قلنا هذا ينفي مخالف المباشر من الاجتهادات الصادرة عن الامارات
الظنية ولا خلاف في جوازها قيل متعلق الظن هو الدليل لا المدلول قلنا الدليل
متوقف على المدلول الذي هو حكم الله تعالى فهو متقدم على الاجتهاد فلا يكون متوقفا عليه
وايضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان اذ شرط القطع بقاء الظن هذا دليل اخر من الادلة
العقلية وتوجيهه انه لو كان الكل حقا لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط بانه
ان المجتهد اذا ظن حكما وجب ظنه القطع به في حقه وقطعه به مشروط ببقاء ظنه به
للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه قيل لا نسلم ان قطعه به مشروط
ببقاء ظنه لم لا يجوز ان ينسخ الظن ربما يحصل القطع وحينئذ بزوال الظن الى العلم بالحكم
المستنبط لتضاد العلم والظن وليس هذا زوالا له بالظن بغيره بل بالقطع به قلنا
اولا عدم زوال الظن في المجتهدات الى العلم بها امر محقق بالوجدان فثبت ان انكاره
بهتان الظن بها بهت اي قول باطل يتحير من بطلانه وثانيا بان زواله اي الظن
الى العلم ان سلم يمنع الرجوع عن ذلك الحكم الى حكم اخر مظنون لامتناع ظن احد
النقيضين مع العلم بالاخر وكذا الحالة اي اصحاب الظن للعلم مع تذكره اي الظن يمنع
الرجوع ايضا يعني انه اذا كان الظن بالحكم موجبا للعلم به على ما هو اللازم من تصويب
كل مجتهد امتنع الرجوع لامتناع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم الموجب للعلم لامتناع
ظن نقيض الحكم المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة
موجبه والا لم يكن العلم علما ولا الموجب موجبا والقطع بالجواز لظن النقيض في الرجوع
معه اي مع تذكر ظن الحكم حاصل فلم يكن مستلزما للعلم قيل لزوم اجتماع النقيضين
وارد على المذهبين فالالزام به مشترك بينهما فاما ان يبطلا او يفسد الدليل لوجوب
اتباع الظن قطعا فان الاجماع منعقد على وجوب اتباعه سواء قيل باتحاد الحق او تعدده
فقد استلزم الظن القطع على المذهب قلنا نعم لو اتحد المتعلقات واما اذا
اختلف متعلقا الظن والقطع فلا وهما عند القائلين بوحدة الحق مختلفان لان متعلق
الظن الحكم المطلوب ومتعلق القطع تحريم مخالفته او وجوب العمل به لكونه مظنونا
فلا يلزمنا امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب القطع لان موجبه يوجب القطع بغير المظنون
فلا ينافيه عدم القطع بالمظنون ولو سلم ان الظن بالمظنون لما كان هو الموجب للقطع بالمظنون
كان زواله عند ظن النقيض موثرا في زوال القطع لكنه ليس موجبا له دائما بل ما دام
مظنونا فعند زوال الظن ينتفي شرط الموجب والشيء كما ينتفي بانتفاء موجبه فقد ينتفي بانتفاء
شرطه فلا يمتنع ظن النقيض فان قيل لا اتحاد في المتعلق على القول بالتصويب
ايضا لان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم بثبوت مدلوله ما دام دليلا فاذا
تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة فقد اجيب بان كونه دليلا حكم ايضا

فاذا ظنه فقد علمه والا جاز ان يكون الدليل غيره فيكون مخطئا في انه هو ولا يكون
كل مجتهد مصيبا وحسن يجتمع في كونه دليلا الظن والعلم فيتم الالزام وايضا لو لم
يكن لله تعالى في كل واقعة حكم لكان يلزم ان يكون المجتهد اذا اجتهد في واقعة متجددة
مثبتا شرعا وايضا لو كان الكل حقا فاذا تغير الاجتهاد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع
المتنافيين وان لم يبق صار الاجتهاد الثاني ناسخا للاول ولكن المقلد اذا صار مجتهدا
والاجماع على ان ابتداء الشرائع ونسخها انما هو بالوحي لا بالاجتهاد من احاد الامة
واما الادلة النقلية فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمن
وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمن خلافه ولا لداود الرجوع
عنه فلو كان كل منهما حقا لم يكن لتخصيص سليمن جهة ولم يحل له الاعتراض على من لم يخطئ
فكيف اذا كان نبيا والقول بجواز الاعتراض لترك الاولى فانه في الانبياء عليهم السلام
بمنزلة الخطأ في غيرهم مع بعده فان قوله ففهمناها يفيد بظاهره تفهيم مطلق الحكومة
لا الحكومة المقيدة بكونها الاولى فان التقييد خلاف الظاهر يؤول الى التخطئة وهو المطلق
وقول سليمن غير هذا ارفق للفريقين مع انه خبر واحد لا يقتضي جواز الحكمين فلعل
الارفقية موجبة للتعيين وقوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما يحتمل ان الحكمة ومناسبة
الاحكام والعلم بطرق الاجتهاد وهو الظاهر المراد هنا للقرائن السابقة واما الاجماع
فان الاثار دالة على ان الصحابة كانوا يرددون الاجتهاد بين الصواب والخطأ ويخطئ
بعضهم بعضا بحيث تواتر القدر المشترك وهذا ما اراده بقوله وايضا اجمع الصحابة على
التخطئة وقد عد شيئا من ذلك فقال كما في العول روي ان ابن عباس قال
اترون الذي احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب نصف
ونصف فاين موضع الثلث ثم قال لو قدم يعني عمر من قدم الله واخر من اخر الله ما عالت
فريضة ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع وهذا من ابن عباس انكار وتخطئة لمن يقول
بالعول وقد روي انهم ايضا خطأوه في ذلك وكما في الكلالة روى الاسيوطي عن
الشعبي قال سئل ابو بكر عن الكلالة فقال اني اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وحده
لا شريك له وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله منه بريء رواه الدارمي والبيهقي
وابن ابي شيبة وغيرهم وروى عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن زيد عن سعيد بن صدقة
عن محمد بن سيرين قال نزلت بابي بكر فريضة فلم يجد لها في كتاب الله اصلا ولا في السنة
اثرا فقال اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني واستغفر الله وكما في
المجهضة بكسر الهاء يقال اجهضت الناقة والمراة ولدها اجهاضا اسقطت بناقص الخلق
فهي مجهض ومجهضة والولد مجهض قال ابن حجر في تلخيصه روى البيهقي من حديث سلام
عن الحسن البصري قال ارسل عمر الى امراة مغيبة كان يدخل عليها فانكر ذلك فقيل لها اجيبي
عمر فقالت ويلها ما لها ولعمر فبينا هي في الطريق ضربها الطلق فدخلت دارا فالقت ولدا
فصاح صيحتين ومات فاستشار عمر الصحابة فاشار عليه بعضهم ان ليس عليك شيء انما انت

وال مودب فقال عمر ما تقول يا علي فقال علي ان كانوا قالوا برايهم فقد اخطاوا وان
كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك ارى ان ديته عليك لانك انت افزعتها فالقت ولدها
من سببك فامر عليا ان يقيم عقله على قريش ثم قال ورواه عبد الرزاق عن معمر عن مطر
الوراق عن الحسن فذكر نحوه وذكره الشافعي بلاغا عن عمر مختصرا وكما روي عن ابن عباس
انه قاس الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن
ابنا ولم يجعل اب الاب ابا وكما روي عن مسروق قال كتب كاتب لعمر بن الخطاب هذا ما
ارى الله امير المومنين عمر فانتهره عمر وقال لا بل اكتب هذا ما راى عمر فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطا فمن عمر اخرجه البيهقي وروى المويد بالله في شرح التجريد عن ابن مسعود
انه قال في امراة مات زوجها ولم يفرض لها صداقا اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله
وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريان ولعلي بن ابي طالب رضوان الله عليه
كلام في ذلك لا يحتمل التاويل وشهرته اغنت عن نقله وامثال هذا كثير شايع ولم ينكر على احد
منهم وَامَّا السنة فما اشار اليه بقوله وصرح بها يعني بالتخطية عليه السلام في عدة احاديث
فمن ذلك ما اخرجه الجماعة الا الترمذي عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطا فله اجر واخرج الجماعة كلهم عن
ابي هريرة نحوه قال في الترمذي وفي الباب عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر وفي
رواية للحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فله عشرة اجور ثم قال هذا
حديث صحيح الاسناد وعن عقبة بن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له في
قضا امره به اجتهد فان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وروي نحو
احمد بن حنبل في مسنده وحملهم التخطية على صورة وجود القاطع او ترك استقصا المجتهد
بعيد لا سيما من الصحابة رضي الله عنهم والحاكم المقصر مازور فلا يكون ماجورا **مسئله**
اجر المخطي على بذل الوسع لا على نفس الخطا لعدم مناسبته ولانه ليس من فعله والمصيب
يتعدد الاجر في حقه فله اجر على بذل الوسع كالمخطي واجر او اجور [اجران] اما على الاصابة لكونها
من اثار صنعه واما لكونه سن سنة حسنة يقتدي بها من تبعه من المقلدين لاهتدايهم
به لما دفنهم الهدى ومقلد المخطي لم يحصل على شي غايته الامر سقوط الحرج عنه باعتبار
ظنه انه على الحق احتج الثاني وهو القايل بتصويب الكل بوجهين اولهما ان التخطية
توجب احد المحذورين لان المخطي في اجتهاده اما ان يبقى الحكم الذي هو الصواب في نفس
الامر في حقه او لا والكل باطل لان بقا الصواب في حق المخطي ووجوبه عليه مع وجوب
الخطا الذي ظنه الصواب عليه نقيضان والتكليف بهما محال وعدمه اي عدم بقا الصواب
في حق المخطي ايجاب خطا وتحريم صواب وهو ايضا محال ورد بثبوت الثاني وهو زوال الحكم
الاول في حق المجتهد المخطي ولا نسلم استحالته لمخالف الدليل القطعي من نص او اجماع
لا لتقصير منه في البحث فانه يجب عليه مخالفة الواقع مع الاتفاق على خطايه [مع الاحتمال]
وخطايه اولى وثانيهما ان العمل بغير حكم الله تعالى ضلال ليس باهتدا فلو كان بعض الصحابة

[margin: قال الجمهور بعد التصويب]

[margin: قال لانه لم يوجد ما يوجب الخطا والاصل بقا]

المجتهد من مخطئا لم يكن ما بعثه اهتدا وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم
قلنا هو اهتدا من حيث فعل ما يجب عليه لا بايصاله الى الصواب وان لم يكن كذلك من
حيث تعيين الحكم والصدق ببعض الاعتبارات كاف في اصل الصدق كما اذا خالف النص
مجتهد لم يطلع عليه **مسئله** اختلف في نقض الحكم ان لم يخالف قاطعا من نص كتاب او
سنة متواترة او اجماع او قياس قطعيين اما اذا خالف القطعي نقض بالاتفاق لان الظن
لا يبطل العلم فقيل في مخالف غير القطعي بالمنع فلا يجوز من مجتهد نقض حكمه اذا
تغير اجتهاده ولا حكم غيره اما اذا لم يخالف نصا ولا جليا فللاجماع واما اذا خالف احدهما
فهو مذهب الجمهور لفوات مصلحة نصب الحكام لانه يتسلسل نقض النقض من
الاخرين فيفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومة لعدم الوثوق بالحكم وقيل بالجواز
ان خالف نصا صريحا ولو كان احاديا او خالف ظاهرا جليا ولو قياسا لقوله
~~صلى الله عليه وسلم~~ فردوه الى الله والرسول وهذا مذهب المتاخرين من الشافعية ذكره
البرماوي وهو ممن يقول بوحدة الحق ولهذا قال وهو على التخطية ظاهر واما عند
المصوبة فلا وجه له لكون الاول وقع مطابقا لمراد الله تعالى وكذا عند بعض المخطية لان
الظن لا يرفع الظن والرد الى الله والرسول مع بقا الاختلاف ولا يبقى خلاف مع الحكم
ولا يجوز الحكم من مجتهد بخلاف الاجتهاد الحاصل منه ولو وقع ذلك الحكم من المجتهد
عن تقليد منه لمجتهد اخر فانه باطل لوجوب اتباع الظن والعمل به ولا يجوز له التقليد
مع اجتهاده اجماعا وكذا مع تمكنه من الاجتهاد كما تحقق ان شاء الله ولا خلاف ان رجوع المجتهد
في الاحكام التي لا يستمر حكمها لا حكم له فيما قد مضى منها والمختار الذي عليه الجمهور ان
رجوعه اي المجتهد في دايم الحكم اي ما يستمر حكمه تحليلا وتحريما واجزا كمن
طلق زوجته ثلاثا من دون تخلل رجعة وهو يرى ان الطلاق لا يتبع الطلاق وراجعها
ثم تغير اجتهاده الى ان الطلاق يتبع الطلاق وكمن يرى ان الخلع فسخ فنكح امراة كان
قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق او في واجب القضا كمن
يرى ان [illegible] وهو يرى وجوب القضا فيه ثم راى بعد خروج وقت الصلوة وقبل فعلها
ان ذلك لا يوجب القضا نقض للاول من الاجتهادين من حينه لا من اصله
فلا يعيد ما فعله بالاجتهاد الاول ولا يعاقب عليه قبل تغير الاجتهاد وبعده يعمل
بالثاني تحريما واجزا فيقضي تماما ويفارق تلك المطلقة والمخالعة والا يفعل في مثالي
المطلقة والمخالعة ثلاثا واجزى لو قضى قصرا وهو يرى وجوب التمام عما يتعلق بحرمته
في الاول وعدم اجزايه في الثاني وقيل لا يعمل بالثاني بل بالاول سوا اتصل به حكم
حاكم ام لا تنزيلا للاجتهاد منزلة الحكم فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد والتحقيق
ان العمل بالثاني ليس نقضا للاول وانما يكون نقضا له لو حكم بانه كان حراما من اول الامر
واهل التخطية والتصويب متفقون على خلاف ذلك وقيل لا يعمل بالثاني ان حكم به
اي بالاول فاذا حكم حاكم بصحة الرجعة والنكاح فيما مثلناه عمل المجتهد على ذلك وان

[margin: هذا انما هو عند من يقول الحكم في الظاهر يحكم بالباطن واما عند غيره فيعتبر تخلص اذا ما حكم به الحاكم عنده حكمان احتهاده ما حكم به حاكم]

[margin: والمختار خلافه وهو القول الثاني لان الاجتهاد الاول نزل منزلة الحكم]

Copyright © King Saud University

خالف اجتهاده لما سبق من انه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره
وامتناع النقض بمعنى اعتبار الحكم واعتباره يقتضي عدم تحريمه على المجتهد الذي تغير
اجتهاده وعلى مقلده وهذا راى المصوبة وكثير من القائلين بوحدة الحق وهو مبني على
ان حكم الحاكم في الاجتهاديات ينفذ ظاهرا وباطنا وان كان مذهبه التحريم وفيه نظر
ويجري الخلاف في المقلد يعني ان الخلاف في المقلد كالخلاف في المجتهد فلو تزوج مقلد
بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم بتغير اجتهاد امامه فالمختار التحريم مطلقا وقيل
الحل مطلقا وقيل اذا اتصل به حكم حل والا فلا **وحكمه** اي المقلد **بخلاف مذهب امامه جار**
على الخلاف في الامثال وسياتي ان شاء الله تعالى فان قلنا انه يجوز له الانتقال لم ينقض حكمه والا
نقض كما لو حكم المجتهد بخلاف اجتهاده وقيل انه انما ينقض حكمه اذا لم يقلد فيه احدا من
الائمة اما اذا قلد فيه غير امامه فلا ينقض لانه لعل انه انما حكم به لرجحانه عنده وعلم
ان في كون الحاكم مقلدا ثلاثة اقوال اولها انه لا يصح حكم المقلد وثانيها انه يصح لان
التقليد طريق القاصر عن الاجتهاد كما يقلد في قيم المتلفات قيل وهذا اولى لئلا تتعطل
الاحكام وتضيع الحقوق لقلة المجتهدين خصوصا في زماننا وثالثها انه يصح عند تعذر
الاجتهاد **مسئلة** لا خلاف في ان المجتهد ممنوع من التقليد اذا اجتهد فاداه اجتهاده
الى حكم واختلف **في تقليده** لمجتهد اخر **قبل اجتهاده** على اقوال اولها **المنع** مطلقا
وهو قول الاكثر وهو الجديد من مذاهب الشافعي لان الاجتهاد اصل والتقليد فرع والا
بالفرع مع القدرة على الاصل لا يجوز كما في الوضوء والتيمم ولقوله تعالى فاعتبروا فانه يعم
الاجتهاد وترك العمل به في العامي لعجزه وللقياس على التقليد في الاصول بجامع القدرة
على الاحتراز عن الضرر المحتمل ولا نفرق بان المطلوب هنا هو الظن وهو يحصل بالتقليد
لان المطلوب الظن الاقوى وهو ممكن منه ولا ينقض نقضا للقاضي حيث لا يجوز
خلافه لان ذلك عمل بالدليل الدال على انه لا ينقض لا بالتقليد **و**ثانيها **الجواز مطلقا**
اي سواء كان الغير صحابيا اولا واعلم منه اولا الى اخر الاقوال وذلك لعدم علمه به الان
وهو مذهب احمد واسحق بن راهويه وسفيان ورواية عن ابي حنيفة **و**ثالثها جواز تقليده
المجتهد **الاعلم** منه وهو قول محمد بن الحسن الشيباني واحدى الروايتين عن ابي حنيفة وذلك
لرجحان الاعلم عليه بخلاف المساوي والادنى **و**رابعها جواز تقليده **لصحابي راجح** في نظره على
غيره من الصحابة المخالفين له **والاخير** المجتهد في تقليد ايهم شاء **مع الاستواء** في النظر
وهذا مذهب مالك والجبائي واحد قولي الشافعي واحد والوجه رجحان الصحابي على غيره
وخامسها جواز تقليده لمجتهد غيره **فيما يخصه** من الاحكام لا فيما يفتي به غيره **و**سادسها
جواز تقليده لغيره **فيه** اي فيما يخصه اذا كان **مضيقا** بحيث يفوت وقته لو اشتغل
بالاجتهاد وهو قول ابن سريج وهو قريب **لعدم التمكن من الاصل** الذي هو الاجتهاد والوقت
بان احتج المجوز مطلقا بوجوه منها قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها
حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اما الاية فلانه قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر

من اهل الذكر فيسأله للعمل واما الحديث فظاهر العموم خص منه من اجتهد بالاجماع
فيبقى ما عداه **والجواب** ان الامر في **اسألوا اهل الذكر** الخطاب في **اصحابي كالنجوم**
بايهم اقتديتم اهتديتم **للمقلدين** بيان ذلك ان معنى ان كنتم لا تعلمون ان كنتم لا تمكنكم
اهل العلم تشهد به مقابلته ان كنتم لا تعلمون باهل الذكر والمراد باهل العلم اهل القدرة على
تحصيله فان المجتهد من اهل الذكر ولو كان المراد ما ذكرتم لجاز تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد
اذا كان ظانا للحكم لانه يصدق انه لا يعلمه والخطاب في الحديث للمقلدين كما سبق ولو سلم فمختص
بالاصحاب لبركة الصحبة واحتمال السماع فلا يصح في عموم الدعوى ومنها ان المطلوب الظن وهو
حاصل بفتوى الغير **والجواب** ما مر ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب
العمل بالاقوى **مسئلة** اذا تكررت الواقعة التي قد اجتهد المجتهد فيها فان لم يذكر اجتهاده
الاول اصلا او ذكره وتجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع وجب عليه اعادة النظر فيها قطعا
وان كان ذاكرا للاجتهاد الاول دون دليله ولم يتجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع فالخلاف
فذهب الشهرستاني الى وجوب الاعادة وذكر بعض الشافعية فيها وجهين قال النووي
اصحهما لزوم التجديد **و**المختار الذي عليه الجمهور انه **لا يلزمه اعادة النظر** وقد ذكر طريق
الاجتهاد **لتكرر الواقعة اذ** قد حصل مطلوبه و**الاصل عدم امر اخر** يغيره **والقول**
المخالف **باحتمال تغير الاجتهاد** فلا يستمر الظن وباعادة النظر يعلم استمراره فكانت الاعادة واجبة
بوجوبها اي اعادة النظر **مطلقا** سواء تكررت الواقعة اولا لدوام الاحتمال ولا قائل به
والحق ان الطريق ما دام مظنونا فاحتمال خلافه مرجوح والا لم يعمل به اول مرة والمرجوح
لا يعتبر مع الراجح واذا زال ظنه بان شك في قوته حيث تجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع
وجب الاستئناف **مسئلة** ذهب جل اصحابنا والمعتزلة والحنابلة الى انه **يمتنع** شرعا
خلو الزمان عن مجتهد لقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق
حتى تقوم الساعة وحتى ياتي امر الله ومن ذلك قول علي عليه السلام من كلام طويل لا تخلو الارض
من قائم لله بحجة اما ظاهر مكشوف او خائف مغمور **ونحوه** من الاحاديث المفيدة لمعناه
حتى تواتر كما شبع ووجه الدلالة انا مكلفون بالاحكام الاجتهادية في كل وقت ولا
طريق لنا الى العلم بها الا بالاجتهاد وهذا يقتضي وجوبه على الكفاية فلو لم يجتهد احد
لزم خطأ الامة والاحاديث تحيله فان **قيل** يكفي في ذلك تقليد الاموات اجيب بان
جواز تقليدهم مفتقر الى الاجتهاد لا الاجتهاد المطلق **قيل** غاية ما ذكرتم من الدليل
انه **ينفي الخلو** عن المجتهد **لا الجواز** للخلو والنزاع في الثاني دون الاول **قلنا**
الذي لم ينفه دليلنا هو الجواز **العقلي** اي جواز خلو الزمان عن مجتهد عقلا **وهو غير**
المدعى اذ المدعى انما هو امتناع خلو الزمان عن المجتهد من جهة الشرع دون العقل
وقيل يجوز الخلو وهو مذهب الامام يحيى والاكثرين **لقوله صلى الله عليه واله وسلم ان الله لا**
يقبض العلم الخبر عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول
ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما
اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخاري ومسلم وغيرهما

وان كان ذاكرا للاجتهاد الاول مع دليله لم يلزمه الاعادة قطعا

Copyright © King ... University

وهو ظاهر في الجواز والوقوع حسب احتج بعض العلم والعلما واني بكلمه اذا التي اصلها يحقق
وقوع مدخولها وهو نفي انقا العالم على العموم قلنا هذا الحديث لا يعارض الحديث
الاول لكونه متواتر المعنى متناول هذا ان المراد بعض العلما فضهم عن تمكين البسطه
في الارض وظهورهم على الجهال فقبض العلما هو قبض بسطتهم واستعمال بسطه اليد
في الارض على معنى القهر فيها والغلبه واستعمال القبض على عكس ذلك شايع ويدل على
صحه هذا التاويل ويريده قوله في اخر الحديث اتخذ الناس روسا جهالا يجعل رياسه الجاهل
بدلا عن رياسه العالم قولهم لو امتنع الخلو لكان ممتنعا لغيره لا لذاته اذ لا يلزم من فرض
وقوعه لذاته محال والاصل عدم الغير ان اريد به الاطلاق اي مطلق الامتناع ايهم اعم من
الشرعي والعقلي فقد وجد كما حققناه انفا او اريد الامتناع المخصوص وهو العقلي فلا يفيد
لخروجه عن محل النزاع وقد يدعي الامتناع موجب الامامه عقلا بمعنى ان من يقول بوجوب الامامه
عقلا وهم الاماميه وبعض المعتزله يذهب بعضهم الى انه لا يجوز عقلا خلو الزمان عن
مجتهد وحجتهم هنا حجتهم هنالك والجواب الجواب **مسئله** لا خلاف في جواز التفويض
الى النبي صلى الله عليه واله وسلم ان يحكم بما راه بالنظر والاجتهاد وانما الخلاف في تفويض الحكم
بما شا المفوض وكيف اتفق له من غير روية فذهب موسى بن عمران من المعتزله
الى الجواز ووقوعه وذهب الجمهور من متاخري الحنفيه والشافعيه وغيرهم الى الجواز
عقلا ولكنه لم يقع ويرد دان في قبيل في الجواز وقيل في الوقوع وذهب الامام
يحيى بن حمزه الى الجواز في حق النبي والمجتهد دون غيرهما وتوقف في الوقوع واجازه
ابن السمعاني في حق النبي لا غير وهو احد اقوال الشافعي والذي عليه الجمهور من اصحابنا
والمعتزله انه يمتنع التفويض فلا يجوز ان يقول الله تعالى لنبي او غيره على لسان نبي احكم
بما تشتهيه كيف اتفق فانك لا تحكم الا بالحق لعدم ادراك المصالح والشرعيات مصالح ولا
تتميز من مكلف اختيار الصلاح وادراكه على جهة الاتفاق كما لا تتميز الصدق ممن
يخبر لا عن علم واذا جاز من المكلف اختيار الفساد كان الامر بالحكم باختياره امرا بما لا يومن
ان تكون مفسده وهو قبيح واعترض بجواز ان تكون الفعل مصلحه بحسب اختياره كما
تكون مصلحه بحسب ظنه واجيب بانه ان كان للاختيار تاثير في كون الفعل مصلحه سقط
التكليف ولحق بالاباحه لانها ليست باكثر من ان يقال ان اخترته فافعله وان لم تختره
فلا تفعله والا لم تتميز اختيار المصلحه اتفاقا قلت الافعال المخير فيها او كثرت لعدم
امكان كون المفسده من كل احد فان قيل اذا قيل له انك لا تحكم الا بالحق امنت المفسده
اجيب بان صحه مثل هذا القول داخل في المتنازع لكونه خبرا ولا يصح استمرار اختيار
المصلحه اتفاقا فلا يصدق فلا يجوز ان يقال احتج الاخرون اما على الجواز فعدم
امتناعه لذاته ولا لغيره ومناوه على نفي القبح العقلي واما على الوقوع فبقوله تعالى
الا ما حرم اسرائيل على نفسه ولا يستقيم الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله تعالى
وبحديث ابن عباس المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال يوم فتح مكه ان هذا
البلد حرمه الله تعالى يوم خلق السموات والارض الى ان قال فهو حرام بحرمه الله الى يوم القيمه

لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى خلاها فقال العباس
يا رسول الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم فقال الا الاذخر دل على التفويض الى رايه
حيث اطلق المنع ثم استثنى بالتماسه مع ظهور انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظه الخفيفه
وبحديث ابي هريره رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوه رواه الجماعه وبحديث ابي هريره قال خطبنا رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله
فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه واله وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم رواه
مسلم وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما خطبنا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال يا ايها الناس
ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال اني كل عام يا رسول الله قال لو قلتها
لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها الحج مره فمن زاد فتطوع رواه الحاكم وصححه وفي حديث
علي رضي الله عنه قال لما نزلت هذه الايه ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
قالوا يا رسول الله اني كل عام فسكت ثم قالوا اني كل عام فسكت ثم قالوا اني كل عام فقال
لا ولو قلت نعم لوجبت رواه الحاكم وهذه الاحاديث صريحه في ان قوله المجرد من غير وحي
موجب واحتجوا ايضا بما روي من قصه قتيله ذكر ابن اسحق في السيره ان رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم لما رجع من بدر العظمى ومعه الاسارى فيهم النضر بن الحارث بن كلده
وعقبه بن ابي معيط وغيرهما من شياطين العرب امر علي بن ابي طالب رضي الله عنه فضرب
عنق النضر بن الحارث صبرا ابين يدي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال ابن هشام
فقالت قتيله بنت الحارث اخت النضر ارتجالا

يا راكبا ان الاثيل مظنه	من صبح خامسه وانت موفق
ابلغ بها ميتا بان تحيه	ما ان تزال بها الركايب تخفق
مني اليه وعبره مسفوحه	جادت بواكفها واخرى تخنق
هل يسمعن النضر ان ناديته	ام كيف يسمع ميت لا ينطق
امحمد يا خير نجل كريمه	من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	من الفتى وهو المغيظ المحنق
او كنت قابل فديه فلينفقن	باعز ما يغلى به ما ينفق
والنضر اقرب من اسرت قرابه	واحقهم ان كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني ابيه تنوشه	لله ارحام هناك تشقق
صبرا يقاد الى المنيه متعبا	رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لما بلغه هذا الشعر
قال لو بلغني هذا قبل لمننت عليه دل على ان القتل وعدمه مفوض اليه والجواب
ان ما ذكروه جميعا لا نسلم دلالته على التفويض فان تحريم اسرائيل محمول على الاجتهاد منه
معناه انه حرمه على نفسه بدليل ظني واستثنا الاذخر من باب التخصيص والعباس
فهم ان الله لم يرد به العموم فنطق بما فهمه وقرره الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وقوله عليه السلام

Copyright © King Saud University

لامرتهم بالسواك ولو قلت نعم لوجبت محمول على التعيير وتعيين فيجوز ان تكون قد خير
في هذه الصور المعينة بان قيل له لك ان تأمر بالسواك وان لا تأمر وان توجب الحج
مرة او في كل عام وان تقتل النضر وان تعفو عنه ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقا
او على انه اراد الايجاب بالوحي لانه لا ينطق الا عن وحي بدليل قوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافه الى نفسه لان قوله دليل الوجوب وان صدر عن
وحي كما في غير ذلك من الاحكام واما قصة قتيله فقد يجاب بانه انما ابيح له القتل على
سمع قولها قبل القتل لتركه لانه احد الحاربين وبانه من الاسارى او الحروب التي لا حلال
في انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم ان يجتهد فيها وكان اجتهاده الاول قاضيا بالقتل والثاني
بعدمه **وصل** لما كان التقليد وما يتبعه من معرفة المقلد والمقلد وما يقلد فيه
مقابلا للاجتهاد حسن الحاقه به التقليد ماخوذ من القلادة كان المستفتي جعل الفتيا
قلادة في عنق المفتي واما في الاصطلاح فهو قبول قول الغير دون حجته اي حجة
ذلك القول المقتضية له والقبول كالجنس والمراد به الاعتقاد والاذعان المقتضي
للاتباع والمراد بالقول الراي والمذهب فيشمل القول والفعل واضافته الى الغير
يخرج المعلوم بالضرورة لعدم اختصاصه بذلك المجتهد وما كان من اقواله وافعاله
التي ليس له فيها اجتهاد لانها لا تسمى قولا له بالمعنى الذي ذكرناه وقوله دون حجته
يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد اخر لانه انما قبل ذلك الحكم واخذه من الدليل لا
من المجتهد وقولهم اخذ الشافعي بمذهب مالك في كذا او اخذ احمد بمذهب الشافعي
في كذا تجوز ويخرج ايضا الرجوع الى قول النبي صلى الله عليه وسلم وكذا الى الاجماع ورجوع
القاضي الى الشهود في شهادتهم لقيام الحجة فيها واما رجوع العامي الى المفتي فاضافة
الحجة الى ضمير القول ادخله كما لا يخفى وهو عند الجمهور ممتنع في العقليات من
مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وما يجب له ويمتنع من الصفات وقيل بالجواز
وهو مذهب عبيد الله بن الحسن العنبري ويعزى للحشوية ايضا وقد روي عن
القسم وهي رواية ضعيفة او متاولة لتصريحه في كتاب العدل والتوحيد بخلاف ذلك
وروي عن ابي حنيفة انه قال ايمان المقلد معتبر وتاوله بعض الحنفية بان اعتباره
لمطابقته الواقع لا لجواز التقليد فانه بالتقليد اثم وهو مبني على ان المراد بالايمان
التصديق دون الاعمال والظاهر انه ارادها كما فسر الايمان بالصلوة في قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا يكون مما نحن فيه وثالث الاقوال الوقف وهو قول
البيضاوي لتعارض الادلة من جانبي المنع والجواز فلهذا قال في منهاجه ولنا فيه
نظر ورابعها الوجوب للتقليد فيها وان البحث والاجتهاد فيها حرام اما لان المطلوب
فيه العلم وعندهم ان النظر لا يفيده واما لان النظر قد يورث شبهة فيكون ذلك (تبعا لهم)
سببا للضلال على الرابع المشهورين والقول بالوجوب هو الظاهر من كلام الشافعي
قلنا في الاحتجاج للمنع العلم بالله تعالى وصفاته وغير ذلك واجب بالاجماع ولو
اقتضاه التقليد لزم العصيان فيكون كل واحد منها حقا وهو [illegible] بيان ذلك انه اذا
هو محال

(وهو مبني على اشتقاقا لان معناه لو اقتضى التقليد العلم السبي منه)

قلت اما ان اشير في المسائل المختلف فيها كحدوث العالم وقدمه كان المقلدان عالمين
بهما فيلزم حقيتهما لا يقال انما يلزم حقيتهما لو كان كل مقلد فيه حقا لانا نقول مقدم الشرطية
افادة التقليد اليقين فاذا جاز الخطأ عدم افادته فانما نعلم افادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد
وايضا يمنع حصول العلم بالتقليد لجواز الكذب على المخبر والمفتي بذلك مخبر غير معصوم
ولانه انما يفيد اليقين لو تيقن تحقيق مقدماته ومن جملتها صدق المخبر والعلم به اما ان يكون
ضرورة او نظرا لا سبيل الى الاول بالضرورة ولا الى الثاني لاحتياج النظر الى الدليل وحينئذ
يكون المفيد لليقين ليس مجرد التقليد بل مع الاستدلال لا ل وبنفي النظر عن الصحابة نسبة لهم الى
الجهل بالله تعالى هذا اشارة الى شبهة المجوزين وجوابها اما الشبهة فتقريرها ان النظر
لو وجب لكان الصحابة اولى به ولو وقع منهم في العقليات والاصول لنقل الينا كما نقل
نظرهم في الاجتهاديات فكان عدم نقله دليلا على عدمه فلا يكون واجبا واما الجواب
فتقريره انا نلتزم اولوية الصحابة به وانه قد وقع منهم والا كانوا جاهلين بالله تعالى وبصفاته
وهو باطل بالاجماع ولا نسلم دلالة عدم النقل على عدم الوقوع فان وضوح الامر عندهم
مع صفاء اذهانهم وعدم المحوج لهم الى اكثار النظر لا يقتضي نقله بخلاف من بعدهم لعدم
مشاهدة الوحي وكثرة الشبه التي لم تزل تحدث حينا فحينا واما الاجتهاديات
فلخفائها وتعارض اماراتها احوج الى كثرة النظر والبحث واقتضى النقل وعدم الزامهم العوام
به ممنوع وهذه شبهة اخرى للمجوزين حاصلها انه لو وجب لالزم الصحابة رضي الله عنهم
العوام به واللازم باطل فان الاعرابي الجلف والامة الخرساء حكم باسلامهما بمجرد
الكلمتين وحاصل الجواب منع بطلان اللازم فقد الزموهم وليس المراد تحرير الادلة
والجواب عن الشبه بل الدليل الجملي الذي يحصل بايسر نظر ولو بحسب الطاقة كاف
وكان ذلك منهم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام تدل على المسير
افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير ثم ان فطرهم قد جبلت
على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على
اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم قالوا ثالثا لو وجب لما نهي عنه
والتالي باطل فقد روي انه صلى الله عليه وسلم نهى الصحابة لما راهم يتكلمون في القدر
وقال تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي الى فتح باب الجدل
والمنهي عنه لا يكون واجبا واجيب بمنع كون النظر منهيا عنه وما تضمنه الحديث محمول
على انه صلى الله عليه وسلم لما علم صحة اعتقادهم وحقيته بينهم بما تلقوه عنه وشاهدوه
من المعجزات علم ان الجدال بعد ذلك لا يفيدهم شيئا بل ربما اورث شكا والاية
محمولة على الجدال بالباطل لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقدم وكونه مظنة
الوقوع في الشبه حاصل في المفتي فيتسلسل وانتهاؤه الى الوحي ينفي الوجوب
هذه شبهة القائلين بوجوب التقليد وجوابها تقرير الشبهة ان النظر مظنة الوقوع
في الشبه والضلال لاختلاف القرائح والانظار بخلاف التقليد فكان واجبا والجواب
ان ما ذكرتموه حاصل في المفتي وهو الامام المقلد لانه ان نظر فنظره مظنة الوقوع في الشبه

Copyright © King Saud University

والضلال ايضا كما ذكرتم فيكون تقليد المقلد له حسن اولى بان يحرم لانه فيه ما في الاول
مع زياده احتمال كذب المفتي واضلاله لمقلده وان قلد غيره انتقل الكلام اليه ويتسلسل
فان قيل لا نسلم لزوم التسلسل لاحتمال انتهائه الى صاحب الوحي المؤيد من عند الله تعالى
قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا بل علم نظري فينتفي الوجوب على انه لا يمكن
محض التقليد لوجوب النظر في صدق كل مخبر هذا في العقليات واما الشرعيات فقد
اشار الى الخلاف بقوله ولازم لغير المجتهد في الاحكام الشرعية الفرعية يعني انه يجب على غير المجتهد
التقليد للمجتهد في الاحكام المذكورة ولو كانت قطعية عند الاكثر وذهب معتزلة
بغداد الى منعه مطلقا وقال الجبائي بجوازه في المسائل الاجتهادية دون القطعية
حجة الجمهور ما اشار اليه بقوله للاجماع يعني ان علماء الامصار ما انكروا على العوام
الاقتصار على اقاويلهم لحصول الاجماع قبل حدوث المخالف وايضا العامي اذا وقعت له واقعة
كان مأمورا فيها اجماعا وليس هو التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا ولا الاستدلال
بادلة سمعية اذ الصحابة لم يلزموهم تحصيلها ولانه يمنعهم عن الاشتغال بمعايشهم ولذا
كان الاجتهاد فرض كفاية ولانه في زماننا لا بد ان نعلم علوما كثيرة نضيع عنها وقت
الواقعة فلم يبق الا التقليد ولا ينقضان بوجوب معرفة ادلة العقليات لما مر ان المعرفة
الاجمالية المحصلة للطمأنينة كافية في ذلك واما هنا فيحتاج الى تحصيل كثير وعسر عزيز
وحجة الجمهور على الجبائي ان الفرق يقتضي ان يحصل العامي درجة الاجتهاد وينقل
اذ لا يميز بينها سوى المجتهد قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين التقليد لو جاز اتباع
الخطأ بيان ذلك ان الخطأ من المجتهد جائز وقوعه وعلى تقدير وقوعه يجب اتباعه
قلنا و الخطأ ايضا جائز مع ابداء المستند من المجتهد للمقلد لكون الباب ظنيا
وانتم تقولون بان المجتهد لو ابدى لغيره مستنده وجب على الغير اتباعه ويكون المجتهد
يجب عليه مع احتماله الخطأ فما هو جوابكم فهو جوابنا والحق ان الحكم المجتهد فيه متصف
بانه مظنون وبانه خطأ على التقدير فكان الوجوب لاتباعه لكونه مظنونا واما من
حيث انه خطأ فاتباعه حرام ولا امتناع في ذلك وانما الممنوع اتباع الخطأ من حيث انه خطأ
قالوا ثانيا قال تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قلنا يختص بالعقليات جمعا بينه
وبين ادلة اتباع الظن قالوا ثالثا قد ذم تعالى التقليد بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة
قلنا المذموم التقليد الباطل الجاري على خلاف الدليل الواضح او في العقليات

يعني بها المسائل الاجتهادية دون القطعية

مسئلة المفتي الفقيه وهو من قام به الفقه وقد تقدم تعريفه ولا بد من معرفة
علمه وعدالته يعني ان المستفتي لا بد ان يعلم او يظن علم المفتي وعدالته تصريحا وتأويلا
فلا يستفتي فاسق التصريح اتفاقا لعدم الثقة ولا المتأول لانه اذا اخطأ في الادلة القطعية
كان اولى ان يخطئ في الامارات لكونها اخفى من الادلة فيقوى الظن بخطائه فيها
ولا يجوز العمل بما ظن خطأه وقال الكعبي يجوز استفتاؤه لان تجانبه عن الكذب
والخلل واعتقاده قبح ذلك يحصل الظن بصدقه قلنا ان سلم فانما يحصل الظن بمطابقة
خبره لاعتقاده واما ظن اصابته للحكم مع العلم بخطائه في القطعيات فبعيد حصوله

ومعرفته علمه وعدالته بالخبر او بالشهرة بذلك ولو بانتصابه للفتوى بين الناس اذا
كان انتصابه بلا قدح من معتد به فاما اذا اقدح من يعتد به من اهل العلم والورع في ذلك
المنصب لم يحصل الظن بعدالته فلا يجوز الاخذ بفتواه اللهم الا ان يعارض قدح القادح
خبر من مثله بعدالة المنصب رجع الى الترجيح واما قدح من لا يعتد به فغير ضائر اذا عرف ذلك
فلا يجوز ان يستفتي من يظن فيه انتفاء العلم والعدالة او احدهما اتفاقا ولا ان يستفتي
المجهول علمه وعدالته او احدهما في الاصح وقالت الحنفية يجوز استفتاء مجهول العدالة
فقط وقيل يجوز استفتاء المجهول علمه احتج المانعون بما اشار اليه بقوله لعدم الظن
بصحة فتواه بيان ذلك اما في مجهولهما معا فلانهما شرطان والاصل عدمهما ولان الغالب
على الناس التجاري على منصبات التمشيق والرفعة وعدم التحرك والتثبت واما في مجهول
العلم وحده فلان غلبة الجهالة على الناس توجب الظن بانتفاء العلم وظن انتفائه يحصل الظن
بعدم صحة الفتوى قالوا الظاهر السلامة ولا يفتي الا بما يعلم قلنا معارض بظهور
الجهل لغلبته كما تقدم واما مجهول العدالة فلان الاكثر غير عدل ولذلك لم تقبل شهادة
مجهول العدالة ولا روايته قالوا الغالب في المجتهدين العدالة قلنا لا نسلم واختلف
في جواز افتاء غيره اي غير المجتهد بمذهب مجتهد على اربعة اقوال اولها الجواز مطلقا
واليه ذهب الامام الرازي ومعنى الافتاء عنه اعم من الاستنباط والحكاية وذلك
لانه ناقل فلا فرق بين العالم وغيره كالاحاديث والجواب ان ما ذكرتم هو غير النزاع
فان الكلام ليس فيمن ينقل عن المجتهد حكما للاتفاق على انه انما يعتبر في الناقل شرائط
الراوي التي تقدمت وانما الكلام فيما هو المتعارف من الافتاء في المذهب لا بطريق نقل كلام
الامام وثانيها الجواز في مجتهد المذاهب وهو من له ملكة الاقتدار على استنباط
الفروع من الاصول التي مهدها الامام فهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق فمن كان
له ذلك فله الفتوى بسؤاله عن العامي والى هذا ذهب الامدي وابن الحاجب وغيرهما
واختاره الامام المهدي عليه السلام وذلك للاجماع فيه خاصة دون العامي بيان ذلك انه
تكرر الافتاء من العلماء الذين ليسوا مجتهدين في جميع الاعصار والامصار من غير انكار
وثالثها جواز افتاء مجتهد المذهب مع عدمه اي المجتهد المطلق للضرورة اما مع وجود
المجتهد المطلق فلا يجوز لكونه عملا بالاضعف مع امكان الاقوى وقد يجاب بمنع كون
مجتهد المذهب اضعف لانه يجب على المستفتي اتباع ظنه فاذا علم ان هذا عالم بمذهب
امامه متبع له وذاك مجتهد مطلق كان فتوى صاحب مذهبه وان لم يكن مجتهدا ارجح
عنده من فتوى المجتهد المطلق ورابعها المنع من فتوى المجتهد في المذهب واليه ذهب
ابو الحسين البصري وكثير من اصحابنا وقوله كالعامي اشارة الى ما تمسكوا به بانه لو
جاز للعالم غير المجتهد لجاز للعامي لانهما في النقل سواء ورد بالفرق فان الدليل هو
الاجماع وقد يجوز للعالم دون العامي والفارق علم المأخذ واهلية النظر وفي جواز
تقليد المفضول مع وجود الافضل قولان احدهما الجواز وهو مذهب ابي الحسين البصري
للوقوع بلا نكير يعني انه اشتهر افتاء المفضولين من الصحابة والتابعين من غير انكار

Copyright © King Saud University

ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم بأيهم اقتديتم اهتديتم لما جرح العوام بأنهم مقتدون غير معمول به في
المجتهدين من غير فصل بفاضل و قد يمنع عدم الانكار لتخطئة بعضهم لبعض وتخطئة
المتبوع يستلزم تخطئة التابع ولو سلم فإنما ترك لأنه لا يجب على العالم ان يبحث عن وجدان
العامي لفتوى هذا دون ذلك حتى ينكر عليه ترك النظر في التفضيل وإذا لم يبحث لم تظهر
له حاله فترك الانكار لتجويز انه قد نظر واتبع الراجح في ظنه لا لتسويغ اتباع المفضول
وأما الحديث فقد بينا فيما سبق طرفا مما فيه من المقال و ثانيها المنع من تقليد المفضول
فيجب عليه الاخذ بقول الأكمل علما وورعا وهذا مذهب المؤيد بالله وأبي طالب والمنصور بالله
والشيخ الحسن ومقتضى كلام الرازي قال الدواري واحسب انه قول جميع الاصوليين الا
الشيخ ابا الحسين قال الدواري هذا في العامي الذي لا يميز بين وجوه المسائل وادلتها
واما المميز الحافظ لأقوال العلماء والخائض في ادلتهم فالواجب عليه الرجوع الى ما يقوى له من
ادلة المسائل وعللها وان لم يكن مجتهدا كما عليه متفقهة زماننا وانما ذهب الذاهبون
الى هذا القول لوجوب اتباع الظن مع تعذر اليقين وأقوال المجتهدين عند المقلد كالأدلة
عند المجتهد فيجب عليه ترجيحها بالترجيح وليس الا ان يكون قائله افضل في ظنه ولا يبعد
دخوله في احاديث الأمر بالاجتهاد لأنه يمكنه الاجتهاد في أعلم المجتهدين وازيدهم
بالتسامع والشهرة ورجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه وذلك مما يطلع عليه بسهولة
فيكون طريقا الى قوة ظنه وإذا لزمه الاجتهاد في تعرف أمر مشتبه فله ثلاث حالات
الأولى ان يظهر له اعلمية احدهما فيتبع الأعلم منهما اما اذا استويا في الورع فظاهر
واما اذا كان ناقص العلم زائد الورع ففيه خلاف فذهب الامام المؤيد بالله والشيخ
الحسن وحفيده الى الترجيح بالأعلمية وهو قول الجمهور وذهب البعض الى الترجيح
بزيادة الورع لأن شدة الورع تبعث على الاستقصاء في البحث عن مناط الحكم
وكلام الجمهور اولى لأن المسألة مبنية على استوائهما في الورع المحتاج اليه في الاستقصاء
والتعرف لحكم المسألة بحيث لا يتبرع واحد منهما الى الحكم قبل ابتداء الطريقة والزيادة المفروضة
من وراء ذلك ثم اذا استويا في العلم وكان احدهما اشد ورعا من الآخر كان الأورع
ارجح بلا خلاف وها هنا الحالتان وهما المعتمد في الرجوع الى رأي المجتهد وزاد المؤيد بالله
على ذلك مما يوجب التفاوت شدة البحث وجودة الخاطر وكون احدهما افرغ للبحث والآخر
اكثر شغلا قال الدواري ويقرب ان الاختصاص بالمنصب النبوي وجه ترجيح لأن
علم اهل البيت اعم بركة وانظارهم مقرونة بالاصابة وهم مثبتون بخلاف غيرهم
لشرف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان استووا عند العامي مما ذكر من خصال الترجيح على بعده
أي الاستواء لأن الأغلب انه لا ينفك التفاوت في المكلفين والجمهور من الاصوليين
على التخيير للمقلد في اتباع ايهم شاء وان اختلفوا فقالت فرقة يتخيرون في كل حادثة وطائفة
يتخيرون في أول فتوى ثم يلتزمون قول صاحبها احتج القائلون بالتخيير مطلقا بأن
المستفتي لو لم يكن مخيرا مع استواء المفتين لتعين عليه اتباع احدهم من غير مرجح وهو
تحكم باطل لأن المفروض ان ليس بعضهم اولى من بعض في وجوب الاتباع فان قيل استواء

المجتهدين عند المقلد كاستواء الامارتين عند المجتهد فلم يخير هنا لا هناك فقد اجيب
بأن المجتهد اذا اطرح الامارتين يجد مسلكا آخر وهو قضية العقل ولا كذلك المقلد فلو
اطرحهما انسد عليه حكم الحادثة واحتج الآخرون بأن عدم المزية لبعضهم على بعض
يمنع الاستناد الى غير المعين المعتبر اذ لا وجه لها الا اتباع الهوى واجيب بل وجهه اتباع الدليل
من الكتاب والسنة والاجماع الموجب للرجوع الى العلماء والحق لا يقدح فيه موافقة الغرض
والحق انه يجب اتباع الأحوط من الأقوال فانه وجه مرجح للاستقلال فيعمل بالعزائم
فان تكافأت فالتخيير وهذا فيما يخصه واما ما يتعلق بالخصومات فالرجوع فيه الى الحاكم
كيف كان قطعا لها وقوله في الأصح اشارة الى ما قيل من وجوب التزام قول من افتى
اولا والى ما قيل من جواز الاخذ بالأخف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وغير ذلك من
الأقوال ويحرم الترخص فلا يجوز ان يأخذ من مذهب كل مجتهد بالأهون لأدائه
الى الخروج عن الدين وهو اجماع الا ما يروى عن الشيخ ابي اسحق المروزي قال المحلي
والظاهر ان النقل عنه سهو لأنه قد روي عنه التفسيق بذلك وفي جواز تقليد
الميت اقوال اولها الجواز وهذا مذهب جمهور المتأخرين للوقوع بلا نكير فكان
اجماعا بيان ذلك ان عمل الأمة في كل قطر بمذاهب ائمة الأمة كالهادي والناصر والفقهاء
الاربعة وغيرهم شائع لا ينكر فكان اجماعا و ثانيها انه يجوز تقليد المجتهد الميت مع
فقد المجتهد الحي للضرورة بخلاف ما اذا لم يفقد فلا يجوز لدليل المانعين و ثالثها
المنع من تقليد الميت وهو مذهب الأكثرين لعدم اعتبار مذهبه لانعقاد الاجماع بعده
فلو اعتبر لم ينعقد اجماع اللاحقين على احد قولي السابقين قلنا مسلم لولا قيام الدليل
على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر كما تقدم تحقيقه وحينئذ لا يلزم من سقوطه اي
قول المجتهد الميت معه اي مع انعقاد الاجماع بعده على خلافه السقوط لقوله مطلقا
يعني سواء اجمع على خلاف قوله ام لا كالامارة فانه لا يلزم من سقوطها للاجماع على خلافها
في الزمن اللاحق سقوطها في الزمن السابق بحيث يمنع العمل بها فيه واذا ثبت جواز
تقليد الميت فاعلم ان ما يوجد من كلام المجتهد ومذهبه في كتاب معروف به قد
تداولته النسخ يجوز لمن نظر فيه ان يقول قال فلان كذا وان لم يسمعه من احد نحو
جامعي الهادي الى الحق عليه السلام لأن وجودها على هذا الوصف بمنزلة الخبر المتواتر او
الاستفاضة ولا يحتاج مثله الى اسناد وقيل اي في تقليد الميت اقوال أخر غير ما
تقدم منها قول بعضهم بالجواز ان قلده في حياته واستمر عليه بعد وفاته لا غير
وقول آخرين بأنه اولى من تقليد الحي لأنه يؤمن فيها تغير الاجتهاد مع احتمال الأول
بأنه يبعد وعليه انه قلده حيا وقول آخرين بأنه يجوز اذا نقله مجتهد في مذهبه لأنه
لمعرفته مداركه يميز بين ما استمر عليه وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده الا ما استمر عليه
مسألة ذهب كثير من متأخري اصحابنا وغيرهم الى ان التزام مذهب امام واحد
كالهادي اولى من عدم الالتزام لإيجاب البعض له اي للالتزام كالامام المنصور بالله
والشيخ وغيرهما ولكون الالتزام اقرب الى الاخذ بما يقرب من الاجماع لأن الأكثرين يمنع

Copyright © King Saud University

قائل بالندب وبالوجوب وعورض احتجاجهم على ما فيه بانكار البعض للاجوط من اقوال
المجتهدين كوالدنا المنصور بالله عليه السلام وغيره وله فيه تفصيل في ارشاده وقد احلله
وكونه اي المقلد يصير ملتزما او غير ملتزم فعلى الاول يكون ملتزما اما بالعمل فيما عمله
خاصه كما ذهب اليه الجمهور فاذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئله فليس له الرجوع
عنه الى غيره وحكى شارح المختصر وغيره الاتفاق على ذلك او يكون ملتزما بالافتاء فقط فاذا
استفتى عامي مجتهدا في حكم لم يكن له ان يستفتي غيره في ذلك الحكم ولا غيره بل يجب عليه
اتباعه في سائر الاحكام الشرعيه ونسب هذا القول الى المنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلام
واحتج له بان المقلد في اختيار من قلده بمنزله المجتهد في ترجيح الامارات فمتى
اختار عالما لفتواه فقد صار ذلك العالم بمنزله الاماره الراجحه عند المقلد ورد بالاجماع
على خلافه للقطع بان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون
سوال مفت بعينه وقد شاع وتكرر ولم ينكر او يكون ملتزما بالافتاء مع صحه قول المفتي عنده
فمتى صح قول المفتي في نفس المستفتي كان ملتزما واجبا عليه الاتباع له في جميع اقواله
ونسب هذا القول الى ابن السمعاني وسهمته وجوابها وجوابها ما سبق او يكون ملتزما
بالنيه للالتزام فاذا نوى التزام مذهب امام معين لم يجز له مخالفته وهو مذهب الامام
المهدي والامام شرف الدين وغيرهما ويوخذ منه وجوابها ما سبق او يكون ملتزما
بها اي بالنيه مع الشروع في العمل فيصير ملتزما ما قبل تمامه ولابن الشحاني قول قريب من
هذا وهو انه يصير ملتزما بالفتوى مع الشروع في العمل او يكون ملتزما بايهما وهما النيه
والشروع في العمل فاذا شرع في العمل بقول مجتهد او نواه لم يجز له العمل بخلافه وهذا
قول الحاكم او يكون المقلد غير ملتزم بايهما يعني ان المقلد لا يصير ملتزما بشي مما ذكر
وانما يجب عليه الترجيح بين المجتهدين كما سبق وقوله خلاف مبتد اخبره ما تقدم من
قوله وفي كونه يصير ملتزما وللامام شرف الدين عليه السلام كلام في الفرق بين الملتزم
وغيره حاصله ان الملتزم هو من نوى الالتزام لمذهب معين والمقلد العامل به
والصحيح ان الملتزم والمقلد متحدان في المعنى على ما ذكره من الخلاف ولا فرق بينهما الا
عند من نفى اللزوم بالالتزام لانه يجعل العامل مقلدا ولا يجعل للالتزام معنى وبعده
اي بعد التقليد والالتزام باي هذه الوجوه على الخلاف فيها يحرم الانتقال الى تقليد
مجتهد اخر لان قول المجتهد عند المقلد كالدليل عند المجتهد فلا يجوز له الخروج كما
لا يجوز للمجتهد الانتقال في الاول لرجحان غيره حسبما كما تقدم وفي قوله لرجحان
غيره تنبيه على ان المراد بالنقصان المرجوحيه كان يظهر للمقلد زيادة غيره من قلده في
العلم او الورع او غيرهما من الصفات المقتضيه للترجيح فانه يجب حينئذ الانتقال
الى تقليد الراجح على المختار كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الامارات وان كان
رجحانها متجددا

المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب

في التعادل وهو في اللغه التساوي وفي الشرع استواء الامارتين عند المجتهد بحيث لا يكون
احداهما فضل على الاخرى والترجيح وهو في اللغه فضل في احد جانبي المعادله ومنه

٢٠٧

قوله عليه السلام زن وارجح وفي الشرع تقويه احدى الامارتين على الاخرى لا قرانها
اي احدى الامارتين بسببها اي بسبب التقويه وهو وجود فضل في احداهما
مسئله ولا يتصور تعادل في ما دلالته قطعيه اذ لا تعارض بين قطعيين للزوم
التعين لان الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضان فلو وجدا لثبت نقيضاها
ولا تعادل ايضا بالمعنى الذي ذكرناه بين قطعي وظني لانتفاء الظن بالقطع بالنقيض
واما التعادل في الظنيين فقد يكون في نفس الامر وقد يكون في نظر المجتهد اما
التعادل في نفس الامر ففيه قولان احدهما المنع وهو مروي عن الامام يحيى واحمد بن حنبل
والكرخي وابي الحسين والشيخ احمد صاحب الجوهره واما منع للزوم العبث بان ذلك ان
المجتهد اما ان يجب عليه العمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا يجب والكل باطل فالاول
للتناقض والثاني للتحكم والثالث لاستلزام التخيير بين الاباحه والحرمه وهو عمل الشرع
بالتشهي او بين الحرمه والوجوب وهو ترك لهما والرابع للعبث وثانيهما الجواز وهو قول
الجمهور وذلك لعدم دليل المنع وفيه نظر لما سبق من الدليل وقولهم لا نسلم الحصر فيما ذكر
من الاقسام لوجود قسم اخر وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ
يتوقف المجتهد او يتخير او يرجع به الى العقل لبطلان حكمهما مع التوقف لان المجتهد حسب نظرها
ويرجع في الحادثه الى غيرهما من الشرع او العقل وللزوم ترجيح الاباحه على الحرمه مع
التخيير او ترك الوجوب والحرمه وقد ثبت بطلان ذلك واما التعادل بين الامارتين
في نظر المجتهد بحيث لا يرجح احداهما على الاخرى عنده فجائز وهم اتفاقا فيعمل في ما تعارضا
فيه بغيرهما من شرع او عقل وهذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء وفي التخيير بينهما كما ذهب
اليه القاضي الباقلاني والجبائيان لزوم الترك للامارتين كان مدلول احداهما واجبا والاخرى
محظورا لان العمل باماره الوجوب برفع التحريم والعمل باماره التحريم برفع الوجوب ولزوم
التشهي في الشرع حيث كان احد مدلولي الامارتين اباحه والاخر تحريما فان العمل باماره الاباحه
حينئذ اتباع للتشهي في الشرع وعلى القول بالتخيير يعمل المجتهد والمستفتي فيما يتعلق به بما شاء
في غير الخصومات اذ لو خير الخصمان بطل نصب الحكام فعلى هذا لو حكم باحدى الامارتين لم
يحل له بعد ذلك ان يحكم بالاخرى

ولما فرغ من التعادل وبيان ما يصح
فيه وما لا يصح فيه اخذ في بيان الترجيح بين الامارات الموصله الى التصديقات الشرعيه
وهو لانه اقسام لانه اما بين منقولين او معقولين او مختلفين والكلام في ترجيح الحدود
وان كان حقيقا بالتقديم على الكلام في ترجيح الادله الظنيه لان الاول يوصل الى التصور
والثاني الى التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا فليقدم عليه وضعا لكن لما
كان الغرض الاهم في هذا الفن هو الكلام على مرجحات الادله لكونه اكثر في المباحث
الفقهيه من الحدود واشد حاجه قدم الكلام فيها واعلم ان التعارض يكون في
نوع واحد كظاهرين من الكتاب او السنه او الاجماع او المعقول ويكون في نوعين وقد
اقتصر في المختصر على ذكر المعنيين الا في المنقول والمعقول لمعرفه تقدم ما تقدم منهما مما بقي
وعلى ما مالي ان شاء الله وسعى ان يشار في الشرح الى شي من ذلك اشاره خفيفه تسهيلا على

Copyright © King Saud University

الطلاب فنقول اما التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنة فان كانت السنة
متواترة فهي كالكتاب وان كانت احادا فان تساويا في المتن وعما يرجع الى امر خارج
فالكتاب اولى لتواتره وان كان منها قطعيا دون سنة فالسنة اولى من ظاهر الكتاب كان
يكون خاصة وهو عام او مقيدة وهو مطلق او متحد المدلول وهو متعدده او صريحة الدلالة
وهو بجهة الاشارة والاقتضا او التنبيه او الايما او المفهوم او موافقة لدليل اخر كالحجي
وظاهره على خلافه او غير ذلك مما تقدم مفصلا والوجه في ذلك ان تطرق الخلل الى السنة
انما هو من جهة دخول الراوي وعلمه عما رواه واما ظاهر الكتاب فالخلل بتوجه من جهته
الى جهة ووقوعا على جهة الدلالة او جهة المعارضة او دليل التاويل واحتمال هذه اقرب
من احتمال التغفل في حق الراوي المعروف بالعدالة والثقة وكثرة التحري واما التعارض
بين الظاهرين من الاجماع والكتاب فالكلام فيه كما سبق سواء كان الاجماع متواترا او
احادا الا ان الاجماع قد يرجح بكونه غير قابل للنسخ بخلاف الكتاب وهكذا الكلام في
التعارض بين السنة والاجماع. **ثم قدم الكلام في الترجيح بين المنقولين على**
العقليين الاخرين لاصالة المنقول في الاحكام الشرعية فقال **مسألة** يجب ان
يطلب الترجيح بين الامارتين ليعمل بالراجح ويطرح المرجوح وسواء كان دليل الرجحان قطعيا
او ظنيا وخالف الباقلاني فيما يرجح بالظن هذا ان تعذر الجمع بينهما من كل وجه بان
تفيد احدهما خلاف ما افادته الاخرى لا ان امكن ولو من وجه بان يحمل احداهما
ناو بلا يوافق الاخرى كحديث فيما سقت السما العشر مع حديث ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة فالاول شامل لما دون خمسة الاوساق وغيره فحملناه على غيره جمعا بين الدليلين
ولو كان المتقابلان من الكتاب والسنة فان العمل بهما من وجه اولى من اطراح احدهما
وذهب البعض الى تقديم الكتاب محتجا بحديث معاذ المتقدم ولا حجة فيه لان معاذا
انما اراد العمل بالكتاب حيث وجد حكم الحادثة فيه فقط وبالسنة حيث وجد الحكم فيها
فقط ولو سلم فهو محمول على تقديم الكتاب على السنة على فرض تعارضهما من كل وجه
وذهب اخرون الى تقديم السنة لقوله تعالى لتبين للناس وجوابه ان المعارض للكتاب
من كل وجه غير مبين له مثاله قوله تعالى الا ان تكون ميتة مع قوله صلى الله عليه وسلم في البحر
هو الطهور ماؤه والحل ميتته فحملنا الاية على ميتة البر لتبادرها الى الاذهان جمعا
بين الدليلين واما ان لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه فالترجيح ان كان بين
منقولين من نوع واحد ففيه اربعة اقسام تشترك فيها الكتاب والسنة والاجماع
الا الترجيح ببعض الرواية فانه يختص بغير الكتاب والمتواتر من السنة اولها الترجيح
بحسب السند وهو الطريق الى ثبوت المتن وثانيها الترجيح بحسب المتن وهو نص الدليل
من امر او نهي او عموم او خصوص او اجماع او غير ذلك وثالثها الترجيح بحسب الحكم المدلول
كالحظر والاباحة ورابعها الترجيح بحسب الخارج وقد جمع كلا منها في مسألة اما السند
فيرجح فيه بكثرة الرواة لافادة كل واحد منهم الظن وبزيادتهم يزداد الظن قوة
حتى ينتهي الى التواتر وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه الكرخي وقد اشار الى خلافه وحجته

مسألة في المسالك التي [illegible] وسائل الترجيح [illegible] ان [illegible] الدليل [illegible] انه [illegible] فالظاهر [illegible] الكلام والله اعلم

٢٠٩

قوله فيلزم في الشهادة يعني لو رجح بالزيادة للزم مثل ذلك في الشهادة والتالي باطل
اما الملازمة فلان المفروض ان الزيادة لم تخرجهما عن حد الظن واما التالية فلا
ورد بالفرق بان باب الشهادة اضيق فليس كلما رجح به الرواية يرجح به الشهادة ولذا
اعتبر لفظها حتى لو اتى العدد الكثير بلفظ الاخبار لم تقبلوا وردت شهادة النسا ولو
كثرن فكانت الشهادة مستندة الى توصيفات تعبدية و يرجح فيه بعلم الفقه في
احد الراويين فان العالم اذا سمع ما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وتطرق بسببه
فيطلع على ما يزيل الاشكال وقيل لا يرجح به الا فيما روي بالمعنى وعلم العربية لتمكنه
الحفظ في مواضع الغلط واورد عليه ان النحوي يعتمد على لسانه فلا يبالغ في الحفظ
وفيه نظر لان علمه نبهه على مواضع الغلط فيحفظ عنها و يرجح بزيادة الورع والضبط
والفطنة وحسن الاعتقاد والثقة وكل من زاد في صفة من هذه الصفات يرجح خبره على خبر
مقابله ومن وجوه الترجيح اشهرية احدهما اي احد هذه الاوصاف المتقدمة فاذا
كان احد الراويين اشهر بشي منها وان لم يعلم رجحانه فيها فان حد سه يكون اولى لان
الاشهرية تفيد الرجحان ومنها الاعتماد على الحفظ وبذكر السماع للحديث لا على الخط
والنسخة قال الارموي رحمه الله وفيه احتمال ومنها استمرار العقل فان خبر من
مات كامل العقل ارجح من خبر من اختلط عقله في اخر عمره ولهذا دونوا في المختلطين
ومنها موافقة العمل فخبر العامل بروايته نفسه ارجح من خبر من لم يعمل بروايته او لم
يعلم انه عمل بها لان العمل بالرواية يضعف وهم الكذب فيها ومنها مصاحبة القصة فخبر
صاحب القصة المباشر لها ارجح من خبر غيره لكونه اعرف بما روى كرواية ابي رافع
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال قال
وكنت انا الرسول بينهما اخرجه احمد والترمذي وحسنه فانها ترجح على رواية ابن عباس
رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اخرجه الخمسة ولهذا قال ابو داود قال
ابن المسيب وهم ابن عباس رضي الله عنهما في تزويج ميمونة وهو محرم وكرواية ميمونة رضي الله عنها
قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف اخرجه مسلم وابو داود
والترمذي زاد الترمذي وبنى بها حلالا وماتت بسرف ودفناها في الظلة التي بنى بها
فيها فهذه الرواية ارجح من رواية ابن عباس لكونها المباشرة للقصة ايضا ومنها
المشافهة من الراوي لمن يروي عنه بان لا يكون بينهما حجاب كرواية القسم عن عائشة
ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا فيما رواه مسلم فانها ترجح على رواية الاسود عن
عائشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها حرا لمشافهة القسم بن محمد بن ابي بكر لعمته دون
الاسود لانه كان لا يكلمها الا من وراء حجاب ومنها القرب يعني قرب الراوي من المروي
عنه بان يصرح بانه كان عند التحمل قريبا دون الاخر كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى
الله عليه وسلم افرد التلبية على رواية من روى انه ثناها اي قرن لانه روي ان ابن عمر
كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر انه اعرف ومنها التقدم في الاسلام كاكابر الصحابة
فان روايتهم تقدم على رواية الاصاغر منهم لقرب الاكابر من مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم

في الاغلب فالظاهر انهم اعرف بهذه الاحكام الجمهور من اصحابنا وغيرهم وعن احمد انه
تقدم الاكثر فالاكثر فيقدم رواية الخلفاء الاربعة على غيرهم قالوا ولذلك كان علي
رضي الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية ابي بكر من غير تحليف **و** قد **عكس** هذا القول
في راي بعض فقهاء العامة فقضوا بتقديم رواية متاخر الاسلام على رواية متقدمه
لان متاخر الاسلام يحفظ اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولهذا قال
ابرهيم النخعي كان يعجبهم حديث جرير البجلي في المسح على الخفين لان اسلامه كان بعد
نزول المائدة فالواو في معنى باخر الاسلام باخر الصحبة ولذلك قد م رواية ابن عباس
في التشهد على رواية ابن مسعود والقول الاول اولى لان المتقدم في الاسلام
اعرف واشد تحرزا وتصونا بزيادة اصالته في الاسلام وقول ابن عباس كنا ناخذ
بالاحدث فالاحدث معناه تقديم المتاخر بقرينة على المتقدم والله اعلم **و** منها **شهرة النسب**
لان اهتمام النسيب بالتصون والتحرز وحفظ الجاه اكثر **و** منها عدم **اللبس** بمضعف
فيقدم رواية من لا يلتبس اسمه بمن هو ضعيف الرواية على رواية من يلتبس بذلك
لكون الاول اغلب على الظن **و** منها **التحمل بالغا** فيقدم رواية من تحمل الحديث
بالغا على رواية من تحمله صغيرا قطعا او احتمالا لخروج الاول عن الخلاف فيكون
الظن به اقوى **و** منها **شهرة العدالة** فيقدم حديث مشهور العدالة وهو الذي لا
يحتاج الى تزكية كائمة الحديث ونحوهم ممن اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته
بالتعديل **و** منها **كثرة المزكين واعدليتهم واوثقيتهم** فمن كان مزكوه اكثر واعدل او اوثق
كان حديثه ارجح من مقابله فان اختلفت الصفات بان كان مزكوا هذا اكثر ومزكوا
هذا اعدل او نحو ذلك فموضع اجتهاد **و** من جهات الترجيح **صريحها** اي صريح التزكية
فمن كانت تزكيته بالصريح من الفاظها قدم حديثه **على** حديث من كانت تزكيته نفس **الحكم**
بشهادته **وهو** اي الحكم بالشهادة مقدم **على العمل** بالرواية لانه يحتاط في الشهادة
اكثر **و** منها **قلة الوسائط** والمراد به قلة عدد الطبقات الى منتهاه فيرجح على ما كان
اكثر لقلة احتمال الخطا بقلة الوسائط ولهذا ارغب الحفاظ في علو السند وبالغوا في
طلبه **و** منها **الاسناد** فاذا تعارض المسند والمرسل رجح المسند هذا مذهب كثير
من اصحابنا والشافعية وعند الحنفية العكس حكاه عنهم في فصول البدايع وعند
القاضي عبد الجبار والشيخ الحسن وغيرهما انهما مستويان احتجت الحنفية بان الثقة
لا يقول قال النبي عليه الصلوة والسلام الا اذا وطع بقوله ولذا قال الحسن اذا حدثني
اربعة نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قلت قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
واجيب باحتمال ان قطعه عن اجتهاد في عدالة الراوي والاجتهاد يحتمل الخطا والمجتهد
لا تقليد له فلا بد من ذكر الرواة ليجتهد في عدالتهم وقد لا يعلم المرسل جرح الراوي
ويعلمه المجتهد ورد بان الاتباع تغلب ظن الصدق لا سيما من المجتهد لا يسمى تقليدا
والتحقيق ان المرسل لا يجزم بان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال بل يظن انه قال ففي الارسال
مجرد ظنه وفي الاسناد ظنون جميع الرواة واتصاعد اليه من اغفل ذكره في المرسل لا نعرفها

٢١٠

الا المرسل والمذكور في المسند نعرف عدالته جمع من تحققه من اهل الاسناد فيكون
لمن كثر مزكوه **و** منها **قرب الارسال** فارسال الصحابي اولى لقبوله بالاتفاق وا**ل**عمل
ذكره في المتن لقلته **و** بعده **ارسال التابعي** لقلة الوسائط **و** بعد ذلك **ارسال من عرف**
من حاله انه **لا يرسل الا عن عدل** لحصول الظن بعدالة من طواه **و** منها **ذكر السبب**
للحديث فان ذكره دليل اعتناء راويه بالحديث وكمال ضبطه له فيقدم ما ذكر سببه على ما لم
يذكر **و** منها **الاتفاق على رفعه** فاذا كان احد الحديثين لم يختلف في رفعه الى الرسول
صلى الله عليه واله وسلم والاخر مختلف في رفعه ووقفه قدم منهما ما لم يختلف فيه **و** منها **قراءة**
الشيخ والتلميذ يسمع وهكذا سائر مراتب التحمل كما تقدم فانه تقدم **كل** ما سبق من
قوله وقلة الوسائط **على مقابله** كما عرفته مفصلا **و** منها **التصريح** **بالسماع** من الراوي
عمن روى عنه فانه يقدم **على** لفظ **محتمل** للسماع وغيره نحو قال وعلى نحو هذا سائر
مراتب الفاظ الراوي التي تقدمت **و** منها **المكون** من الرسول صلى الله عليه واله وسلم
مما وقع في حضرته صلى الله عليه واله وسلم **حضورا** فانه يقدم **عليه** اي على ما وقع في حضرته صلى الله
عليه واله وسلم **غيبة** اي في غير مجلسه وسمع به ولم ينكره اذ الغفلة عما جرى في مجلسه
اقل وابعد اللهم الا اذا كان خطر ما جرى في غير حضرته اكد واتم من خطر ما جرى
في حضرته بحيث تكون الغفلة عنه لشدة خطره ابعد فانه يكون موضع اجتهاد
لتعارض جهتي الترجيح **و** منها **اللفظ على المعنى** فاذا كان احدى الروايتين بلفظ
النبي صلى الله عليه واله وسلم والاخرى بالمعنى كقول الراوي امر او نهى قدمت الرواية
باللفظ على المعنى لاحتمال ان يكون الراوي سمع ما ليس بنهي فظنه نهيا او سمع لفظ
الامر والنهي من النبي صلى الله عليه واله وسلم فظن ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان
النهي عن الشيء امر باحد اضداده فكان تطرق الخلل الى الرواية بالمعنى اقرب
و منها **القول فالفعل فالتقرير** اما القول فلقوة دلالته ولهذا اتفق على حجيته
دون حجية الفعل واما تقديم الفعل على التقرير فلان الغفلة عن فعل الغير اكثر
من الغفلة عن فعل النفس **و** منها **عدم انكار الاصل** لرواية الفرع عنه فان ذلك
جهة ترجيح لما لم ينكر **على الاخر** وهو الذي انكره الاصل انكار نسيان وتوقف
لا انكار جزم وتكذيب لما تقدم من ان ما انكره الاصل انكار تكذيب غير مقبول وذلك
لكونه مع عدم الانكار اغلب على الظن منه مع الانكار ولان ما انكره الاصل انكار
توقف مختلف فيه **مسئلة** **و** اما جهات الترجيح بحسب المتن فمنها **النهي فالامر**
فالاباحة اما ترجيح النهي على ما بعده فلانه لدفع المفسدة والامر لجلب المصلحة سوا
ادركت الحكمتان او لم يدركا لما عرفت من ابتناء الاحكام على المصالح والعقلاء بدفع
المفاسد اشد اهتماما منهم بجلب المصالح ولهذا كان شرع العقوبات لفعل المحرم اكثر
منها لترك الواجب ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم لانه يحصل بالترك مع القصد
وعدمه بخلاف فعل الواجب ولان النهي للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ
النهي دون الامر لما عرفت من زيادة المعاني المجازية في الامر على المعاني المجازية في النهي

سقط لكون بعد اصل من وجوه الترجيح على لا عن عدل او من يرسل ولا يرسل الا عن معروف بالترجيح فافهم

وزيادة ما اختلف فيه من معاني الامر الحقيقيه على معاني النهي الحقيقيه واما ترجيح
الامر على الاباحه فللاحتياط لاستواء الطرفين في المباح دون المامور به وقيل بالعكس لوحدة
معناها وكثرة معاني الامر واستلزام تقديمه تعطيل الاباحه بخلاف العكس لان ترجيح
المبيح فيه تاويل الامر بصرفه عن ظاهره والتاويل اولى من التعطيل ولاشتمالها على مقصود
الفعل والترك ولا شك ان جهة الاحتياط ارجح ومنها الامل احتمالا على الاكثر احتمالا كما
ذكرناه من كون النهي اقل احتمالا من الامر والاباحه اقل احتمالا منها فالاقليه جهة ترجيح
وان عارضها جهة ترجيح اخرى ومنها الحقيقه الشرعيه فالعرفيه فاللغويه فالمجاز
كما اذا كان لفظ واحد له مدلول لغوي وقد استعاره الشارع في معنى اخر وصار عرفا له
فانه اذا اطلق الشارع ذلك اللفظ وجب حمله على عرفه الشرعي دون المعنى اللغوي
لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق لفظا وله موضوع في عرفه انه لا يريد به غيره وقد
يثبت له مثالان وهكذا الكلام في لفظ له محملان لغوي وعرفي ولغوي او حقيقي ومجازي
فانه يقدم العرفي لكونه اشهر على اللغوي والحقيقي لما تقدم على المجازي وهكذا اذا
تعارض لفظان حقيقي ومجازي ومنها جهات للترجيح اشار اليها بقوله وهو اي
المجاز يقدم لرجحان دليله او شهرته او قرب جهته او سبق مصححه او قوته او قربه في المجازيه يعني
اذا تعارض لفظان مجازيان فللترجيح بينهما وجوه منها ان يكون دليل احدهما ارجح
من دليل الاخر كان يثبت احدهما بنص الواضع او بصحة النفي والاخر بعدم الاطراد
او بعدم صحة الاشتقاق لكون الاخيرين من الادلة الضعيفة على ما سبق ومنها شهرة
احد المجازين على الاخر فان الشهرة توجب الترجيح لعدم افتقاره الى القرينه
حينئذ او لقلة افتقاره اليها فان الشهرة تستلزم اما عدم الافتقار كما اذا كان مجازا
منقولا او قلة الافتقار اليها كما اذا قارب حد النقل ولم يبلغه كما لو قيل من تغوط
فعليه الوضوء مع من يرى فلا وضوء عليه فان لفظ الغائط اشهر في الحدث من البراز
ومنها ان يكون احد المجازين اقرب جهة الى الحقيقة من الاخر كما اذا نفيت الذات
فان حمله مجازا من نفي الصحة اولى من حمله مجازا من نفي الكمال لان نفي الصحة
اقرب الى نفي الذات من نفي الكمال ومنها ان يكون مصحح احد المجازين وهو العلاقة
مشهورا او اشهر دون الاخر ومنها ان يكون المصحح في احد المجازين قويا كان يكون
العلاقة فيه اقوى من علاقة الاخر كاطلاق السبب على المسبب فانه اقوى من
اطلاق المسبب على السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد
بدون سببه الخاص بان يثبت بسبب اخر ومنها قرب المصحح كالسبب الذي بلا واسطة
والسبب الذي بواسطة فان الاول اقرب من الثاني فهذه ست جهات لترجيح المجاز على
المجاز ومن وجوه الترجيح اللفظ الاشهر مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في
العرف فانه يقدم على غيره ومنها انه يقدم غير المنقول شرعا ومؤكد الدلالة كل على مقابله
فمقابل الاول المنقول شرعا ومقابل الثاني غير المؤكد اما الاول فلان ما استعمله الشرع
من غير تغيير للوضع اللغوي يكون العمل به اولى مما استعمله مع تغيير وضعه ولان في

[illegible]

وجود اللفظ الشرعي المنقول وجواز استعماله خلافا بخلاف اللغوي المستعمل شرعا
في معناه اللغوي واما الثاني فوجه الترجيح فيه ظاهر ولتاكيد الدلالة وجوه احدها
ان يكون احد اللفظين دالا على مطلوبه من وجهين او اكثر والاخر لا يدل الا من
جهة واحدة فالذي كثرت جهة دلالته اولى لانه اغلب على الظن وثانيها ان يكون
دلالة لفظ احدهما مكررا دون الاخر كما في قوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل مع حديث
الايم احق بنفسها من وليها فانه ولو سلم دلالته الحقيقيه على مطلوبهم انها تزوج من
نفسها كان هذا امتاز عليه لتاكيده وثالثها ان يكون دلالة احدهما بالمطابقه
فيقدم على ما يدل بالالتزام لانها اضبط ورابعها ان يتاكد حكم احدهما بدلالة الثاني
فيقدم على ما ليس كذلك ومنها ضرورة الصدق على الشرع فاذا تعارض نصان
يدلان بالاقتضاء والمدلول عليه بالاقتضاء لازم غير صريح مقصود يتوقف الصدق
او الصحة العقليه او الشرعيه عليه نحو رفع عن امتي الخطا والنسيان ونحو واسال
القريه ونحو اعتق عبدك عني على الف فما يتوقف عليه الصدق وكذا الصحه العقليه
مقدم على ما يتوقف عليه الشرع لان مراعاة الصدق او الصحه العقليه اهم ومنها
انتفاء العبث على غيره فاذا تعارض ايماآن وقد عرفت ان الايماء اقتران وصف
بحكم لو لم يكن لتعليله لكان بعيدا فالبعد اذا ابلغ الى لزوم العبث والحشو كان تنزيه
كلام الشارع منه اولى مما اذا لم يلزم منه الا الاعراض عن السائل او كون ما رتب عليه
الحكم غير علة الى غير ذلك مما سبق ومنها الاقتضاء فالايماء فالاشارة فالمفهوم الموافق فالمخالف
فهذه مراتب للترجيح اما الاولى فلان نفي الصدق او الصحه العقليه او الشرعيه
ابعد من انتفاء قصد هذه الامور واما الثانيه فقدمت على الثالثه لاختصاصها
بقصد المتكلم واما الثالثه فلما في الرابعه من الاختلاف ويجوز الا يكون اولى
او مساويا ولذا اختلف في الحاق قتل العمد بالخطا في وجوب الكفاره واما الرابعه
فلان مفهوم الموافقه اقوى من مفهوم المخالفه ولهذا لم يقع فيه اختلاف من جهة
العمل وان اختلف فيه من جهة كون دلالته بالمفهوم او بالقياس او بالمجاز بالقرينه
او بالنقل العرفي بخلاف مفهوم المخالفه فالخلاف في العمل به ظاهر واختار الهندي
ومن وافقه ان مفهوم المخالفه ارجح من مفهوم الموافقه فالوا لان المخالفه تفيد
تاسيسا بخلاف الموافقه وفيه نظر بل كل منهما تفيد التاسيس وغايته الامر ان ما تفيده
المخالفه مخالف للحكم المنطوق وما تفيده الموافقه موافق له والاتحاد نوع المنطوق والمفهوم
في مفهوم الموافقه دون مفهوم المخالفه لا يحوجه الى التاكيد ومنها الخاص فانه
يرجح على العام اذا تعارضا لانه اقوى دلالة على ما تضمنه من دلالة العام عليه لاحتماله
تخصيصه منه وهكذا الخاص من وجه يقدم على العام من كل وجه وهكذا اذا
لزم في احدهما تخصيص العام وفي الاخر تاويل الخاص قدم تخصيص العام لكثرته
ومنها المقيد فانه يقدم على المطلق لمثل ما ذكر في العام والخاص ومنها العام
ومنها المطلق اذا كان الاول غير مخصص والثاني غير مقيد فانه يقدم كل ما ذكر

Copyright © King Saud University

على مقابله لان العام المخصص ومثله المطلق المقيد مختلف في حجته بخلاف العام والمطلق المطلقين ولانه لا خلاف في ان العام الذي لم يخص حقيقة بخلاف ما خص منه فان فيه الخلاف وقد علم ان الحقيقة مقدمة على المجاز و منها العام الشرطي كمن وما واي الشرطيات على غيره يعني انها اذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على غيره كالنكرة في سياق النفي لانه يفيد التعليل بخلاف غيره وما كان للتعليل فهو ادل على المقصود فلو الغي العام الشرطي كان الغاء للعلة وعدم العام الشرطي لا يلزم منه الغاء العلة ولا يخفى انه قد لا يصلح للتعليل نحو من فعل كذا فلا ام عليه فلعل الكلام حيث يصلح للتعليل والله اعلم وقيل ينبغي ان تكون المراد تقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التي لنفي الجنس اذ النفي بها نص في الاستغراق ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه ان قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه ولاجله عكس بعضهم فقال تقديم النكرة المنفية على العام الشرطي وظاهر اطلاقات الاصوليين ان النكرة المنفية تقدم على كل وفيه نظر وقد حكى بعضهم الاتفاق على ان لفظ كل تقدم عليها والظاهر ان تقديم ما تقدم من العام الشرطي والنكرة المنفية بلا التي لنفي الجنس ولفظ كل موضع اجتهاد وكل منها مقدم على ما يعم بالقرينة كالجمع المحلى باللام اتفاقا فان قيل قد تقدم انها جميعا حقائق في العموم والحقيقة غنية عن القرينة قلنا اما اذا كانت مشتركة كون ان اللام والموصول والمضاف الى المعرفة فحاجتها الى القرينة ظاهرة والا فان اللفظ قد شهر وكثر استعماله في معناه المجازي حتى تعارض المعنى الحقيقي ولا شبهة حينئذ في احتياجه اذا اريد معناه الحقيقي الى القرينة و منها الجمع المعرف باللام اوبالاضافة و الاسم الموصول كمن وما الموصولتين وهكذا الاستفهاميتان فانها تقدم على الجنس المعرف باللام اوبالاضافة لان تلك لا تحتمل العهد او يحمله على بعد بخلاف اسم الجنس المعرف فاحتمال العهد فيه قريب لكثرة استعماله في المعهود فكانت دلالته على العموم اضعف قالوا والجمع المعرف يرجح على الموصول ونحوه لانه اقوى في العموم لامتناع ان يخص الى الواحد دون من وما الموصولتين او الاستفهاميتين وفي هذا التعليل نظر لان امكان التخصيص الى الواحد لا يخرج العام عن كون دلالته قوية والا لزم ان تقدم على العام الشرطي ولو قيل بان من وما ارجح من الجمع المحلى باللام لكون دلالتهما على العموم بالوضع والجمع المحلى بمعونة القرينة لكان وجها و منها الاجماع الظني فانه تقدم على غيره من سائر الادلة الظنية كالخبر الاحادي لان الخبر يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وقيد الاجماع بالظني لما عرفت من ان القطع يبطل معه الظن و منها الاجماع السابق فانه تقدم على الاجماع اللاحق فاذا نقل بالاحاد اجماعان متعارضان احدهما عن الصحابة والاخر عن التابعين قدم اجماع الصحابة لان الظن يقتضي بطلان اللاحق لمخالفته السابق ولان السابق دائما اقرب الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والاقرب خير بدليل خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم واعلم ان الاجماع الظني من جهة السند والمتن تقدم عليه الاجماع الظني من جهة واحدة واجماع

الكل

من المجتهدين والعوام تقدم على اجماع المجتهدين خاصة وما انقرض فيه عصر المجمعين على ما لم ينقرض وما لم يسبقه خلاف مستقر على ما سبقه خلاف لما عرفت من الخلاف في اعتبار العوام واشتراط انقراض العصر وان سبقه خلاف مستقر وقيس على ذلك ما سبق من الاجماعات المختلف فيها وذهب بعض الناس الى ان الاجماع المسبوق بالخلاف ارجح لانهم اطلعوا على الماخذ واجازوا ماخذ ما اجمعوا فيه وكان اقوى وبعض اخر الى انهما سواء لتعارض المرجحين مسئلة و اما جهات الترجيح بحسب المدلول فمنها الحظر فالوجوب فالكراهة فالندب فالاباحة فيقدم الحظر على الوجوب لما تقدم في تقديم النهي على الامر وتقديم الوجوب على الكراهة للاحتياط وتقديم الكراهة على الندب لان الفعل حسن يكون فيه شائبة مفسدة وشائبة مصلحة وقد تقرر ان دفع المفاسد في نظر العقلاء اولى وتقديم الندب على الاباحة للاحتياط لان الفعل ان كان مندوبا ففي تركه اخلال بالطلب وان كان مباحا فلا اخلال ان فعله وقيل ان الاباحة تقدم على الحظر لاعتضادها بالاصل وهو عدم الحرج ولان العمل بالمحرم يبطل دليل الاباحة بالكلية بخلاف العكس كالتخيير ولان الغالب انه لو كان حراما لكان لمفسدة ظاهرة يطلع المكلف عليها ويقدر على دفعها ولان الاباحة مستفادة مما لحد مدلوله وهو التخيير بخلاف الحظر فانه مستفاد مما يرد مدلوله بين الحرمة والكراهة وهو النهي وهذا انما لا يعارض الاحتياط فان ما فيه الحرام موجب للاثم بخلاف المباح فكان العمل بالحاظر اولى بالاحتياط لقوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولهذا الوطئ معينة نسيها حرم الجميع وذهب ابن ابان موافق الاصل مؤكد ومخالفه مؤسس والتاسيس اولى من التاكيد وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان والغزالي الى انهما سواء لتساوي مرجحيهما عندهم وفيه ما عرفت و منها الدارئ والمثبت والموجب طلاقا وعتقا والتكليفي والا على فانه تقدم كل واحد منها على مقابله اما تقديم ما تضمن درء الحد على ما تضمن ايجابه فلان الحدود تدرأ بالشبهات ولان الخطأ في نفي العقوبة اولى من الخطأ في اثباتها كما قال عليه السلام لان تخطئ في العفو خير من ان تخطئ في العقوبة ولانه اذا سقط لتعارض البينتين مع تقدم ثبوته فبالاولى ان يسقط لتعارض الخبرين مع عدم تقدم ثبوته وعن المتكلمين تقديم موجب الحد نظرا الى ان فائدة العمل بالموجب التاسيس وبالدارئ التاكيد وذهب ابو طالب عليه السلام والغزالي الى انهما سواء لان الشبهة لا تؤثر في ثبوت مشروعيته بدليل انه يثبت بخبر الواحد والقياس مع قيام الاحتمال وانما تسقط الشبهة الحد اذا كانت في نفس الفعل الموجب له واما تقديم ما تضمن اثباتا على ما تضمن نفيا فلاشتمال المثبت على زيادة علم ولان فائدته التاسيس بخلاف النافي وذهب الامدي الى تقديم النافي على المثبت لاعتضاد النافي وهو المقرر بالاصل بخلاف الناقل ولوجه اخر وهو ان العمل بالمقرر حكم متاخر عن الناقل فيكون للتاسيس بخلاف العكس فانه يقتضي الحكم متاخر الناقل فيكون المقرر للتاكيد وحملهما معا على التاسيس اولى من حمل احدهما على التاكيد وذهب القاضي عبد الجبار الى انهما سواء مصيرا منه الى ان المثبت وان ترجح بالوجهين السابقين فالنافي يترجح ايضا

وقد اراد ايضا ان الاباحة تقدم على الوجوب ايضا وما بعد ... اصلا

... دالة صريحا بالنطق ... الداري ... ان كان ... فقط والوجوب ...

هذا لو يسمى الاعتماد عليه ... مع حسن الانا ... الورق من الشبهة المعارضة للفعل في الدليل الثاني مع الوجوب

Copyright © King Saud University

بالوجهين الاخرين فتعارضان فالمهما حديث بلال ان النبي صلى الله عليه واله دخل البيت وصلى
وخبر اسامة انه دخل ولم يصل وامّا تقدم ما يوجب طلاقا او عتقا على ما يوجب عدمهما
فهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري وابي القسم البلخي وغيرهم ووجهه
ان البينتين اذا تعارضتا في ذلك كانت بينة العتاق والطلاق اولى فكذلك الخبران
وذهب بعض الاصوليين الى عكس ذلك لكون النافي على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح
واثبات ملك اليمين المرجح على الدليل المقتضي لنفيهما بافادة التاسيس وذهب الشيخ ابو طالب
والامام يحيى والقاضي عبد الجبار والحاكم والشيخ الحسن الى انهما سوا لان كل واحد منهما مفيد
لحكم شرعي فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر من هذا الوجه وتلك الوجوه متعارضة واما
تقديم الحكم التكليفي على مقابله الذي هو حكم الوضع فالاصوليون فيه فريقان منهم من
يذهب الى ما ذكرناه لان التكليفي مقصود بالذات ومحصل للثواب واكثر من الاحكام
الوضعية ومنهم من يعكس ذهابا الى ان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من
فهمه والتمكن من فعله وامّا تقديم الحكم الاشق على الاخف ففيه خلاف ايضا والمختار
تقديم الاشق لزيادة مصلحة الاشق وكثرة ثوابه وكون المقصود منه اكد من مقصود
الاخف وظهور تاخره لتاخر التشديدات ولهذا وجبت العبادات وحرمت المحرمات
شيئا فشيئا وقيل بالعكس ذهابا الى ان الشريعة مبناها على التخفيف لقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلوة والسلام
بعثت بالحنيفية السمحة ولا يخفى ان هذه المرجحات تجري في القياس ايضا لتعلقها بالاحكام
ولهذا لم نعد ذكرها مفصلا **مسئلة** وامّا جهات الترجيح بحسب امر خارج فمنها
انه يقدم الموافق لدليل اخر او لعمل الوصي كرم الله وجهه او لما ذهب اليه الاكثر او لمذهب
الاعلم فيقدم كل ما ذكر على مقابله اما الاول فنحو ان يكون احد الحديثين موافقا لظاهر
الكتاب دون الاخر فيكون الاول اولى بالاعتبار نحو حديث من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها تعارضه حديث النهي عن الصلوة في الاوقات
المكروهة لكن الاول يعضده ظواهر من الكتاب مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات
وسارعوا الى مغفرة من ربكم ونحو ان يكون احد الحديثين موافقا لاخر دون الاخر
كحديث لا نكاح الا بولي مع حديث ليس للولي مع الثيب امر فان الاول موافق لحديث
ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ونحو ان يكون احدهما
موافقا للقياس دون الاخر وكذا موافقة احدهما الدليل العقل دون الاخر الا ان
يكون مما يجوز تغيره ففيه ما تقدم من الخلاف هل يعمل بالناقل او بالمقرر والوجه ان
الموافقة لدليل اخر تقوية الظن بمدلول الموافق والعمل به لا يستلزم الا مخالفة دليل
واحد والعكس يستلزم مخالفة دليلين وروي في فصول البدائع عن ابي حنيفة وابي يوسف
عدم اعتبار كثرة الادلة واختاره واحتج له بحجج لا تقاوم ما ذكرناه من زيادة قوة الظن
بالكثرة وامّا الثاني فكتقديم رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعا وخمسا على رواية
من روى اربعا لان الاول قد وافقه عمل علي كرم الله وجهه وقد شهد له الرسول صلى الله عليه واله

بالترجيح حسب مرجحه الاحتياط والحظر ووقوع الوثوق

... فلا يعمل بمخالفه ... فلا يعارضه ...

بكون الهدى والحق معه وشهادة الرسول ابلغ في تقوية الظن من كثير مما ذكرناه
من وجوه الترجيح واما الثالث فترجح الموافق لعمل الاكثر على خلافه لقوة الظن
في الموافق لبعد غفلة الاكثرين عن الراجح وقيل لا ترجيح بذلك لانه ليس بحجة واما
الرابع فلان الاعلم اخبر بالتاويل واعرف بمواقع الوحي والتنزيل **و** منها انه يقدم الدليل
الراجح دليل تاويله **و** الدليل المعلل **و** الدليل الامس بالمقصود **و** الدليل المفسر من جهة
راويه بقول او فعل **و** الدليل المتاخر عن مقابله فيقدم كل ما ذكر على مقابله فاذا كان الدليلان
ماولين فكان دليل التاويل في احدهما ارجح من دليل تاويل الاخر كان الارجح دليل تاويله
اولى لكون التاويل حينئذ اقرب كما تقدم وهكذا اذا كان احدهما دالا على الحكم والعلة
والاخر على الحكم وحده فان الاول اولى لكونه افضى الى مقصود الشارع بسبب سهولة
الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول المعنى ولان دلالته على الحكم من جهتين
لان دلالته على العلة دلالة على الحكم ايضا بالواسطة وكذا اذا كان احدهما امس
بالمقصود واقرب اليه من الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يدل بعمومه
على تحريم الوطء بملك اليمين وقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم يدل بعمومه على تحليله فالاية
الاولى امس بالمقصود وهو بيان حكم الجمع من الثانية لانه لم يقصد بها بيان حكم الجمع
وامّا ما روي من ان عليا رضي الله عنه قال احلتهما اية وحرمتهما اية ورجح التحريم وعثمن
التحليل فهو راجع الى ما تقدم من ترجيح الحظر او الاباحة على ما سبق من الخلاف
وهكذا اذا كان احدهما مفسرا من جهة الراوي بقول او فعل دون الاخر فانه يقدم
المفسر لان الراوي اعلم بمعنى الخبر فيكون ظن الحكم به اقوى وهذا احسن كان التفسير
لانقا باللفظ مثاله حديث ابن عمر البيعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا والتفرق محمول
على التفرق بالبدن والتفرق بالقول وقد روي ان ابن عمر كان اذا اراد ان يوجب
البيع مشى قليلا ثم رجع واصحابنا يرجحون خلافه موافقة لاطلاق الايات مثل قوله تعالى
اوفوا بالعقود الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة هي البيع والشرا وقد حصل
بالعقد عن تراض واشهدوا اذا تبايعتم والامر بالاشهاد ~~...~~ للتوثقة
في العقد واثبات الخيار بعده ينافيها وهكذا المتاخر بقرينة نحو ان يكون مورخا
بتاريخ مضيق او متضمنا للتشديد دون الاخر كما تقدم او غير ذلك من القرائن نحو حديث
جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه واله ترك الوضوء مما مست النار
وكحديث ابن عباس في شاة لمولاة لميمونة ماتت فقال هلا انتفعتم بجلدها مع حديث
عبد الله بن عكيم ان رسول الله صلى الله عليه واله كتب الى جهينة قبل موته بشهر
ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وقد عد من القرائن تاخر اسلام الراوي
ووقوف سنه وبين ما تقدم من الترجيح بتقدم الاسلام بان الاول فيما علم اتحاد
زمان روايتهما لثبات قدم الاقدم في الاسلام والثاني فيما علم موت المتقدم قبل
اسلام المتاخر او ان اكثر روايته قبل اسلام المتاخر والغالب كالمحقق او ان روايته
هذه قبل رواية المتاخر **و** منها **العام** الوارد **على سبب** خاص فانه يقدم على غيره

Copyright © King Saud University

في صورة السبب خاصة لقوة دلالته عليها ولذا امتنع اخراجها بالتخصيص والاخر وهو ما
لم يرد على سبب يقدم عليه اي على ذي السبب في غيره اي في غير السبب للخلاف في تناول
الوارد على سبب لغير صورة السبب كحديث من بدل دينه فاقتلوه مع حديث النهي عن قتل
النساء والولدان الوارد في نساء اهل الحرب فيقصر على الحربيات ويرجح الاول في المرتدات واما
في صورة السبب فيقدم العام ذو السبب لانه اما خاص به على راي او واجب الدخول على
راي ولذلك لا يجوز اخراجه من العموم ولما فرغ من الكلام في الترجيح بين المنقولين
اخذ في الترجيح بين المعقولين كما سيعرف الكلام فيه بحسب العلة نفسها وبحسب دليلها
او بحسب دليل حكم الاصل وبحسب الفرع في ثلاث مسائل اما الترجيح بحسب العلة
فقال فيه مسئلة ويرجح الوصف الحقيقي وهو الثبوتي الظاهر المنضبط المتعقل في نفسه
من غير توقف على عرف او شرع على مقابله من الاوصاف كان يكون حكما شرعيا او حكمة
مجردة للاتفاق عليه والاختلاف في مقابله ولهذه العلة يرجح الوصف الثبوتي على العدمي
والمعنى ان القياس الذي علته وصف ثبوتي مقدم على ما علته وصف عدمي وهكذا الكلام في
سائر الاوصاف المذكورة ويرجح الوصف الباعث على الامارة المجردة للاتفاق والاختلاف
ايضا والوصف المنضبط والوصف الظاهر على مقابليهما للاتفاق والاختلاف ولقوة الظن
بالانضباط والظهور واصل الباب افادة زيادة غلبة الظن ويرجح الوصف المفرد وهو
العلة المتحدة ذات الوصف الواحد على الوصف المتعدد ذي الاوصاف لكونه اقرب الى
الضبط وابعد عن الخلاف ويرجح الوصف الاقل تركيبا كذي الوصفين على الاكثر
كذي الثلاثة لكونه اقرب الى الضبط واسلم من ادخال وصف طردي ويرجح الوصف المتعدي
على القاصر لكونه اكثر فائدة وقيل بالعكس لان الخطا في القاصرة اقل وقيل هما سواء لتعارض
الوجهين واعلم انه انما يتحقق التعارض بين المتعدية والقاصرة فيما اذا اتحد الحكم
وعلل بكل منها وقلنا بامتناع تعدد العلل او تعدد مع اتحاد المحل فترجح المتعدية
حينئذ لكثرة فائدتها بالنسبة الى المحل الاخر الذي وجدت فيه دون القاصرة لانها ان كانت
هي العلة ثبت له ذلك الحكم وان كانت العلة القاصرة لم يثبت واما اذا تعدد المحل وعلل
حكم محل بالقاصرة وحكم المحل الاخر بالمتعدية فلا تعارض بينهما في المحلين وهو ظاهر
ولا في محل ثالث وجدت فيه المتعدية اذ لا وجود للقاصرة فيه لانها لا تتعدى محلها والا
لم تكن قاصرة وكذلك يرجح الوصف الاكثر تعديا على مقابله وهو الاقل تعديا لان الاكثر
اكثر فائدة وزيادة الفائدة تغلب ظن الاعتبار ويرجح الوصف المطرد وهو الذي لا
يتخلف عنه الحكم اصلا على مقابله وهو المنقوض لسلامته عن المفسد وبعده عن الخلاف
ويرجح الوصف المنعكس وهو الذي ينتفي الحكم بانتفائه على مقابله لبعده ايضا وهكذا
جامع الحكمة مانعها فكلما وجد وجدت الحكمة وكلما انتفى انتفت يرجح على ما لا يكون كذلك
لزيادة انضباط الجامع المانع وبعده عن الخلاف وقوله كل على مقابله معناه انه يرجح كل
واحد من الاوصاف المذكورة من اول المسئلة على ما يقابله كما تقدم موجها مفصلا وموجها
واذا تعارضت المقاصد الضرورية الخمسة وما يتبعها رجحت مصلحة الدين نظرا الى كون

هذا اذا اعم الاول اذ هو اعم من الثبوتي

مرتبته اكمل الثمرات وهي نيل السعادة الابدية
ولما ثبت ان غيرها مقصود من اجلها لقوله تع
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بتقديم الاربع الضرورية على الدينية
لان الاربع حق ادمي محتاج بخلاف الدينية ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا
وخفف عن المسافر بالقصر ووجب انقاذ الغريق ولو ادى الى ترك الصوم ترجيحا
لمصلحة النفس على مصلحة الدين وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وان قل ترجيحا
لمصلحته واجيب بان القصاص حق لله تعالى ايضا ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف
بما يفضي الى تفويتها فقدم لترجحه باجتماع الحقين واما التخفيف بالقصر وترك الصوم فانما
لزم منه التقديم على فروع الدين ولا نزاع فيه وانما النزاع في انه لا يقدم شيء منها على اصول
الدين ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر تقاوم الاربع في الحضر فلم يختلف المقصود واما
الصوم ونحوه فلم يفت مطلقا بل بتحصيل خلفه كالقضاء والاداء مع الاعذار وقوله فالنفس فالنسب
فالعقل فالمال معناه انها مع التعارض ترتب هذا الترتيب فمصلحة النفس تابعة لمصلحة
الدين اذ بها تحصل العبادات التي هي اساس الدين ثم النسب لان حفظه انما كان مقصودا
لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعا لا مربي له فلم يكن مطلوبا لذاته بل لافضائه الى بقاء
النفس ثم العقل لفوات بفواته النفس بخلاف العكس وكانت المحافظة على منع ما يفضي
الى الفوات مطلقا اولى وانما قدم على ما بعده لانه مركز الامانة واساس التكليف ومطلوب
للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في
العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في انفسها فان قيل لم لا يكون مصلحة المال
كمصلحة النسب لان حفظ المال ايضا يفضي الى حفظ النفس قلنا حفظ المال غير متمحض
لذلك وان افضى اليه في بعض الاحوال لان المقصود منه في الاغلب بقاء النفس مترفهة
بخلاف حفظ النسب فانه متمحض لحفظ النفس وبتفاوت هذه الرتب يكون التفاوت
بين مكملاتها فلهذا قال والمكمل كذلك ووجه تاخرها عن الضروريات ظاهر ولهذا
لم تراع في كل ملة وقوله فالحاجي والتحسيني معناه ان مرتبة الحاجية تبع لما تقدم لزيادة
مصلحة الضرورية وغلبة الظن بها ولهذا لم تخل شريعة عن مراعاتها ومكملا بها في حكمها
لان من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه ثم هي سواء كانت اصلا او مكملا مقدمة على
التحسينية لتعلق الحاجة بالحاجي دون التحسيني ويرجح الوصف العام للمكلفين على الخاص
ببعضهم لان العام اكثر فائدة وكثرتها تغلب ظن الاعتبار ويرجح الوصف المثبت للحكم
على الوصف النافي له لان المثبت لما دخ حكما شرعيا فيكون مؤسسا بخلاف النافي وقد يمكن
تقدم الوصف الخاص على العام وروي هذا القول عن ابي طالب وكلامه في المجزي لا ينهض
الا في افادة الاعمية والاخصية للترجيح ومثله في فصول البدائع للحفيد ويقدم النافي على
المثبت عند ابن الحاجب ومن معه اما لعدم الخلاص فلان اشتماله على القيود المخصصة
له بالبعض يفيد زيادة الاعتناء به وذلك مما يغلب ظن الاعتبار قيل وعلى هذا وقع
الخلاف بين السيدين المؤيد بالله وابي طالب في تاخير القصاص لمصلحة عامة نحو المؤيد بالله
رجحا العامة ومنعه ابو طالب رجحا للخاصة واما تقدم الوصف النافي على المثبت فلكون

حكمه راجحا او مساويا اما راجحا فظاهر واما مساويا فلثبوته بالمعنى الاصلي فلنا موافق
الاصل مستغنى عنه بالاصل واعتبار الشارع بالمحتاج اليه اكثر ولو سلم تايد المبين
بالتاسيس فمستويان وفي كلام الامدي ما يدل على استوايهما حيث قال ان الحكم لا يكون
مطلوبا لنفسه بل لما يفضي اليه من الحكمه والشارع كما يريد تحصيل الحكمه بواسطه ثبوت
الحكم يريد تحصيلها بواسطه نفيه ويرجح الوصف المطرد فقط على المنعكس فقط لقوه القول
بالاطراد وضعف القول بالانعكاس ويرجح وصف عادم المزاحم وهو المعارض على
ما يقابله وهو وصف لم يعدم المعارض وان كان معارضه مرجوحا لان العادم اغلب على
الظن هكذا اذا تعارض الوصفان لكل منهما مزاحم فانه يرجح الوصف الراجح عليه اي على
مزاحمه على مقابله وهو المزاحم الذي لم يرجح على مزاحمه كما تقدم ويرجح قوي موجب النقض
من الاوصاف على مقابله وهو ما لم يكن موجب النقض فيه قويا فاذا انتقض علتان
متعارضتان وكان موجب التخلف في احداهما من مانع او عدم شرط اقوى من موجب
نقض الاخرى او كان موجب نقض احداهما قويا وموجب نقض الاخرى محتملا فانه
تقدم الاقوى والقوي والوجه ما تقدم ويرجح من الاوصاف متعدد الاصول على مقابله
فاذا تعارض وصفان احدهما له اصلان والاخر له اصل واحد قدم الاول لما تقدم
اذ سبيله مع الاخر سبيل حكمين ثبت احدهما باخبار كثيره دون الاخر وذهب المخالفون
في الترجيح بكثره الادله الى انه لا يرجح بتعدد الاصول ويرجح من الاوصاف موافق
عمل الاكثر على مخالفه فاذا تعارض قياسان وافق احدهما عمل الاكثر دون الاخر عمل
بالاول ونحو ذلك كموافق عمل الوصي او الاعلم لما تقدم في نظيره من المنقول وقوله
كل على مقابله قد عرفت معناه **مسئله** واما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب
دليل الوصف المعلل به فانه يرجح الوصف الثابت بالاجماع فالنص الصريح فالظاهر على مراتبه فالايما
كذلك فالسبر فالمناسبه فالدوران وكل من المعطوفات دون ما قبله فقدم الوصف الثابت بالاجماع لان
الاجماع لا يقبل النسخ ولهذا اقدم في نفسه على النص عند التعارض وللنص الصريح
مراتب تقدم بيانها وتوجيه ترتيبها فما ثبت من الاوصاف بمرتبه منه قدم على ما ثبت
بالمرتبه التي بعدها ثم الايما لكن لكل على مراتبه فيقدم ما كان الايما فيه الى عليه
الوصف بعينه ثم الى النظير ثم الفرق بين حكمين ثم ذكر مناسب مع الحكم لما تقرر في
الاولين من العبث وباخير الباب ويرجح الاول منهما لذكر العله بعينها واما الثالث
فلان الظاهر من الفرق بالوصف افاده عليته والاصل عدم غيرها فكان اقرب الى ما
سبق واما الرابع فلان مقارنه المناسب بعيد بطريق الاعتبار وقدمت هذه على السبر
للنص وقدم السبر على المناسبه لان طريق السبر يتضمن نفي المعارض بخلاف المناسبه لعدم
عليه عند التكلم بخلاف المناسبه وقدمت على الدوران لقوه الخلاف في اثبات
العليه به وقد عكس في الاولين وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم النص على الاجماع
لان النص اصل الاجماع وحجيته انما ثبت به واصالته لا تقاوم احتمال النسخ وعكس
ايضا في الاخرين وهما المناسبه والدوران فقال بعض بتقديم الدوران لانه يفيد اطراد

فاذا تعارض نقص الاقوى ... والموجب الاقوى اذا ... (marginal note, partly illegible)

العله وانعكاسها بخلاف المناسبه وجوابه ان الدوران يقع مع الحل وعدمه من
الاوصاف الطرديه والظن باعتبار الشارع للمناسب اقوى من ظن اعتبار ذلك واذا
تعارض قياسان طريق وصف احدهما الايما الواقع مع ظهور المناسبه والاخر بالايما
غير قدم الايماء مع المناسبه عليه فقط اي على الايما من دون مناسبه لاشتراط البعض في مسلك
الايما مناسبه الوصف المومى اليه ويرجح ايما الدليل القطعي على ايما الظني والوجه
ظاهر وهكذا اذا كان الوصفان المتعارضان طريق احدهما المناسبه مع السبر او مع الدوران
والاخر طريقه المناسبه فقط قدم الامران عليها فقط لان الثابت بامرين اقوى من
الثابت بامر واحد وهكذا اذا تعارض وصفان مناسبان وكانت المناسبه في احدهما
مع الاقوى من المسالك قدمت عليها اي على المناسبه اذا كانت مع الاضعف وهو ظاهر
مسئله واما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب دليل حكم الاصل فانه يرجح
بقوه دليل حكمها في الاصل كان ثبت في احد الاصلين بالمنطوق وفي الاخر بالمفهوم
لقوه الظن بقوه الدليل وهكذا اذا كان دليل الحكم في احد الاصلين مما وقع الاتفاق على
عدم نسخه والاخر مما وقع الاختلاف فيه قدم الاول لبعده عن الخلل ويرجح بوقوع
حكم اصله وجريه على السنن اي سنن القياس على ما وقع حكمه معدولا عن السنن وهو
ذو الظن المعقول معناه للاختلاف فيه كما سبق واما الترجيح بين القياسين بحسب
الفرع فيرجح احدهما على الاخر بالمشاركه في الحسب اي مشاركه الفرع للاصل في
عين العله وعين الحكم فالعله فالحكم فالجنسين اي فالمشاركه في عين العله فقط فالمشاركه
في عين الحكم فقط فالمشاركه في جنس العله وجنس الحكم لا عينهما فالاول ظاهر والثاني
لان العله هي العمده في التعديه وكلما كان التشابه فيهما اكثر كان اقوى وعكس
بعض الحنفيه معللا بان الحكم هو المقصود الاصل فقوه التشابه فيه اولى والثالث
ظاهر والترجيح بين الاجناس فيهما بحسب مراتبها بعدا او قربا ويرجح احد القياسين
بثبوته اي الحكم في الفرع جمله لا تفصيلا والقياس لتفصيل الحكم لا لتحصيله والاخر بالعكس
لان اثبات تفصيل الشي الثابت اهون من تحصيله من اصله فيكون اقرب الى الظن واسرع
الى القبول والخلاف في الثاني كما تقدم **مسئله** واما الكلام في الترجيح بين المنقول
والمعقول فانه يرجح الاول وهو المنقول ان كان خاصا منطوقا لكونه اصلا ولقله تطرق الخلل
اليه بالنسبه الى القياس كما سبق والا يكن كذلك فلا محاله تكون عاما او مفهوما فالعام
تقدم الخلاف فيه هل تخصص بالقياس اولا والمفهوم محل اجتهاد لكونه درجات
منها ضعيف جدا ومنها قوي جدا ومنها ما هو متوسط بين ذلك فالترجيح فيه انما
يكون على حسب ما يقع للمجتهد من قوه الدلاله وضعفها عند مقابله درجاته بدرجات
القياس **مسئله** والترجيح يقع في الحدود السمعيه كحدود الاحكام والعلوم والمعاني
وانما قيد الحدود بالسمعيه لان متعلق الغرض هنا هو الحدود السمعيه الظنيه المتعارضه
لا العقليه وانما تعرض لقيد الظنيه لما علم من ان التعارض لا يقع فيها اذ دلالتها قطعيه
وحسن يقع الترجيح بين الحدين بامور كثيره كالصراحه بعني ان الحد المشتمل على

Copyright King Saud University

٢١٥

العلة وانعكاسها خلاف المناسبة وجوابه ان الدوران يتفق مع المحل وعدمه من الاوصاف الطردية والطرد باعتبار الشارع للمناسب اقوى من اعتبار ذلك واذا

حكمه راجحا او مساويا اما راجحا فظاهر واما مساويا فلثابته بالمعنى الاصلي فلما يوافق

بتلميح ... تلاتون ... لاحد ... واكبر

... اذا ... قليل ...

... الذي ...

... اذا ...

... مقالي ...

... صاحب ... ان يكون الاسم ... لا سكون ...

العقلية واما لم يعرض لعيد الطبية لما علم من ان العارض لا يقع فيها اذا كان قطعية وحسن يقع الترجيح بين الحديث بامور كثيرة كالفراحة يعني ان الحد المشتمل على

لان النص اصل الاجماع وحجيته انما ثبتت به واصالته لا تقاوم احتمال النسخ وعكس ابعا في الاخرين وهما المناسبة والدوران فقال بعض بتقديم الدوران لانه يفيد اطراد

٢١٥

العله وانعكاسها بخلاف المناسبه وجوابه ان الدوران سقع مع المحل وعدمه من

حكم راجحا او مساويا امارجحا فظاهر واما مساويا فلنا بتدبه بالنفي الاصلي فلنا موافق

الاصل

بالتاسيس

مطلوبا

الحكم

بالاطراد

ما يقابله

الظن

مراجحة

من الا

معارضه

نقض

تقدم

فاذا

ادلة

في الترجيح

عمل

بالاول

كل على

دليل

كذلك

الاجماع

مراتب

بالمرتب

الوصف

الاول

فلان

سبق

للنص

عليه

قوله

واختلف في جواز علم الامه براجح معناه هل يجوز ان لا يعلم اهل العصر

براو دليل لاحج على تلك المسئلة مع انه قد صدر منهم العمل بمقتضى

الدليل الراجح في المسئلة باستدلالهم عليها بالمرجوح المختار جواز جهلهم

لراجح واستنادهم في العمل الى المرجوح سوى عمل بحكمه ابي خلاف الدليل

من دونه جهل اهل العصر بعضهم

قوله في العاده في حد العرات

المصرح بالمفضال لعدم صدق التعريف

من الغير الدليل في حد العايه

الموصوع لاترادة نحت في الحنسه

المصرح بالمضا لرجح العامضها وهذا

ومن مثال والا فالعابه

لمن هو علم

للجموع

عند ساحب الصاحب
موجب القطع
والعول
الاقوى في دليل
قوة

العليه له وقد عكس في الاولين وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم النص على الاجماع

لان النص اصل الاجماع وحجيته انما ثبتت به واصالته لا تقاوم احتمال النسخ و عكس

ايضا في الاخرين وهما المناسبه والدوران فقال بعض بتقديم الدوران لانه يفيد اطراد

لا العمليه واما لم يعرض لعيد الطينه لما علم من ان التعارض لا تقع فيها ادلتها قطعيه

وحسن نفع الترجيح بين الحديث بامور كثيره كالفراسه يعني ان الحد المشتمل على

King Saud University 1957

Copyright © King Saud University

الالفاظ الصريحه الناصه على الغرض المطلوب الداله عليه بالمطابقه او التضمن ارجح من الحد الذي يكون مشتملا على غير تلك الالفاظ كالمجازيه و المشتركه و الغريبه و المضطربه و الداله على الغرض بالالتزام لقرب الاول الى الفهم وبعده عن الخلل و الاضطراب و منها الاعرفيه فيقدم الاعرف على الاخفى لان الاول افضى الى الغرض المطلوب من الثاني قال العلامه في شرح المختصر ما معناه فيقدم الحسي ثم العقلي ثم العرفي ثم الشرعي اما تقديم الحسي على العقلي و العقلي على العرفي فظاهر واما تقديم العرفي على الشرعي فلعل وجهه انهما مع اشتراكهما في الموجبيه بينات العرفي تكون مقابله في الاغلب مهجورا بالمره ولا كذلك الشرعي فكان العرفي اعرف ولم يذكر العلامه اللغوي ويمكن ان يقال مرتبه اللغوي الذي لم يتطرق اليه نقل ارجح من العرفي لعدم الاحتمال فيه والله اعلم و منها الذاتيه فالحد المشتمل على الذاتيات مقدم على ما اشتمل على العرضيات لانهما وان اشتركا في افاده التمييز عن سائر الاغيار فقد اختص الاول بافاده تصور حقيقه المحدود دون الثاني و منها الاعميه فاذا كان مدلول احد الحدين اعم من مدلول الاخر رجح لانه تكثر الفائده وقد يعكس في راي للاتفاق على مدلول الاخص و الاختلاف فيما عداه وههنا ترجيحات بامور خارجيه منها الموافقه من احد الحدين لنقل الشرع او اللغه دون الاخر فان الموافق اولى لكونه ابعد عن الخلل و اغلب على الظن و مقررا لوضعهما دون الاخر و منها القرب منه اي من نقل الشرع او اللغه فاذا كان احدهما مناسبا للمعنى الشرعي او اللغوي دون الاخر قدم لما ذكر و منها قوه طريق الاكتساب فما كان طريق اثباته ارجح فهو اولى لقوه الظن و منها موافقه اجماع او قول معصوم او عمل علماء ولو واحدا لما ذكر و منها تقرير حكم حظر او درء لحد فاذا كان احدهما مقررا لاحد الامرين و الاخر بخلافه قدم المقرر لما تقدم وفيه من الخلاف ما تقدم

خاتمه للترجيح

طرق كثيره غير ما ذكرناه ومدارها على غلبه الظن وقد سبق كثير منها كتقديم بعض مفاهيم المخالفه على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وغير ذلك و منها ما لم يسبق له ذكر واعتمل اعتمادا على نظر المجتهد كتقديم الخبر الفصيح او الافصح كل منهما على مقابله وما رواه غير مدلس او غير ذي اسمين على مقابله ونحو ذلك و الترجيح يتعدد في المتقابلين واذا تقابلت الترجيحات المذكوره في الدلائل والحدود وتركب بعضها مع بعض تشعبت ترجيحات كثيره يتعذر حصرها و لكنه تسهل على ذي الفطنه الاطلاع عليها اذ في ما ذكر من طرق الترجيح ارشاد الى ذلك نحو ان يكون احد المعرفين اعرف من الاخر مع كون كل منهما اعرف من المحدود ولكن المعرف الاعرف لم يكن على النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل او انه لم يذكر فيه الذاتيات العامه والاخر بعكسه فما هو بالعكس اولى لحصول التعريف به مع اختصاصه بذكر الذاتيات العامه الكاشفه عن الحقيقه المشتركه ووقوعه على وفق الطبع ونحو ان يكون احدهما موافقا للنقل السمعي مخالفا للغوي والاخر بعكسه فان امكن تاويل احد النقلين في احدهما رجح الاخر للجمع و الا فالنقل الشرعي اولى لان اهمال

النصوص على وجه لا يمكن العمل بشيء منها مراعاه لموافقه النقل الشرعي غير معهود هذا في الحدود وبعد فطرق الترجيح في الحجج على هذا النحو واسائلهم من مقاصد هذا الكتاب

المقصد الثامن

في احكام العقل وهي الاحكام الخمسه التي هي الوجوب والحرمه والندب والكراهه والاباحه كقضاء الدين والظلم والاحسان وسوء الاخلاق كتقطيب الوجه وغيره مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله و التصرف من المالك في ملكه وحدودها اي الاحكام الخمسه تعرفت في مباحث الاحكام لان معرف الحكم قد يكون هو الشرع وقد يكون هو العقل فيوخذ التعريفات من التقسيم السابق هناك

مسئله اختلف في ما لا يدرك فيه بخصوصه جهه محسنه له او جهه مقبحه له كالتنفس بالهواء والتطلل بالجدار والشرب من الانهار ونحوها وتناول ما ينتفع به الحي ولا ضرر فيه على احد كالنابت في غير ملك فقوله ما لا يدرك فيه بخصوصه معناه ان العقل لا يحكم فيه على جهه التخصيص والتفصيل في كل فعل فعل واما على جهه الاجمال فانه يدرك فيه ذلك ويحكم به ولهذا اختلفوا فيه على اقوال ثلاثه اولها الاباحه وهو مذهب ائمتنا والجمهور و ثانيها الحظر وهو للبعض من الاماميه والبغداديه و الفقهاء ولا يبيحه الا الشرع و ثالثها الوقف وهو راي الاشعري وابي بكر الصيرفي وبعض الشافعيه بمعنى لا ندري هل هناك حكم اولا وهل الحكم المفروض حظر او اباحه قالوا لعدم الدليل على ثبوت حكم في ذلك بناء منهم على بطلان ما استدل به مخالفوهم والحق خلافه احتج الاول بان ما كان كذلك نفع لم تشبه مضره فانا نقطع بحسن الانتفاع به كما نقطع بقبح الظلم وحسن الاحسان ونعلمه ضروره من غير فرق و احتج الاول ايضا بانه اذا ملك جواد يتصف بغايه الجود بحرا لا ينزف واحد مملوكه قطره من ذلك البحر فلا قبح يدرك بالعقل في ذلك ضروره وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله تعالى من دون اضرار بمنزله تناول المملوك قطره من بحر مالكه بل اقل وما قيل من انه ان اريد ان لا حكم بالحرج فمسلم ولكنه لا يستلزم الحكم بعدم الحرج وان اريد خطاب الشارع بعدم الحرج فلا شرع وان اريد حكم العقل بالتخيير فناقض لان المفروض انه ما لا حكم للعقل فيه فجوابه اختيار الاخير ومنع التناقض فان المفروض انه لا حكم للعقل فيه بخصوصه ولا ينافيه الحكم العام بالاباحه كما سبقت الاشاره اليه احتج الثاني وهو القائل بالحظر بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه لانه المفروض فيقبح قلنا لا نسلم قبح التصرف في ملك الغير مطلقا وانما يقبح لو تضرر اي المالك لكنه فيما نحن فيه منزه عن الضرر

مسئله و ينقسم حكم العقل الضروري لا يحتاج الى دليل و نظري يحتاج اليه و من الاول وجوب شكر المنعم عند عامه العدليه فلا يحتاج الى دليل وخالفت الاشاعره ولهذا قيل في الاحتجاج لهم بانه لو وجب لكان الوجوب لغرض لكنه ليس لغرض اما الاولى فلانه لولاه لكان الوجوب او الايجاب عبثا و اما الثانيه فلانه ليس لله تعالى غرض للزوم الحاجه وهو متعال عنها ولا للعبد في الدنيا للمشقه اي الكلفه لان منه فعل الواجب وترك المحرم وذلك مستتبع للتعب لا حظ للنفس فيه ولا غرض فيه للعبد في الاخره اذ امور الاخره من الغيب الذي لا مجال للعقل

Copyright © King Saud University

فيه ورد منع الثانية وهي الاستنابة والعرض للعبد في الدنيا ثابت فانه الامن من
ضرر خوف العقاب على ترك الشكر لاحتمال العقاب على الترك فان المتقلب في نعم لا تحصى
اذا نظر وتفكر فيما عليه عرف لزوم الشكر والعقاب عند عدمه قيل لا ان ترك الشكر محفوف
بما ذكرتم فكذلك الفعل محفوف ايضا لانه تصرف في ملك الغير بلا اذن منه فان ما يتصرف فيه العبد
من نفسه وغيرها ملك لسيده ولان فعل الشكر استهزا من حيث انه ليس للنعمة قدر يعتد
به بالنسبة الى مملكته سعتها واستغنائه عنها فالشكر عليها كما في شكر ملك قد تمكن مملكته
الخافقين من فقير على لقمة اعطاه الملك اياها ولما كان شكره عليها بذكرها وتحريك انملة
دائما لاجلها لا يليق بمنصب منعمها وبعد التنزل انه كان طاعة العبد مدة عمره كذلك قلنا
لا نسلم ما ذكروه من حصول الخوف من فعل الشكر اما اولا فلانه لا يتضرر المالك وهو ظاهر
وما كان كذلك وفيه نفع للفاعل فانه حسن بالضرورة كالاستظلال بحائط الغير والنظر
في مرآته والتقاط ما تناثر من حب غلته بغير اذنه فلا خوف حينئذ من فعل الشكر لانتفاء
الامارات المقتضية له واما ثانيا وثالثا فلان رجحان طريق الامن ورجحان حال العبد
المشتغل بالخدمة المواظب على الشكر على غيرها من طريق الخوف وحال العبد المعرض عن الخدمة المتغافل
عن الشكر ضروري للقطع بان العبد المشتغل المواظب احسن حالا من المعرض فان سلوك
طريق الامن ارجح عند العقلاء فكذا ما نحن فيه ولا نسلم ايضا ما ذكرتم من كون شكر الله
استهزاء الا ان شكر الملك العظيم على اعطائه لقمة استهزاء لان النعم من الله تعالى على العبد
عظيمة عند الشاكر وان سيما لان وجود العبد وبقاءه وما به بقاؤه كلا لانه من الله تعالى فكان لها
قدر بالنسبة الى حاجة المنعم عليه واي قدر ولا كذلك اللقمة اذا اعطاها الملك
العظيم فقيرا فطفق الفقير يردد ذكرها في المجامع ويحرك انملته اعطاما لها لحقارة اللقمة
عند المعطي والمعطى والسامع فهذا مثل ذلك استهزاء بالملك مسئلة وجب على النافي
لحكم عقلي او شرعي غير ضروري دليل عند الجمهور كما يجب على المثبت وقيل لا يجب
فيهما وقيل يجب الدليل في نفي الحكم الشرعي دون العقلي لنا ان النافي يدعي حصول
علم يقيني او ظني ضروري لا في الوجود والا كان نفيه بديهي الاستحالة فلا تسمع دعواه
ولا في العدم والا كان نفيه غنيا عن الدليل وحصول علم نظري بلا دليل محال لان النظري
يحتاج الى طريق يفضي اليه والا كان ضروريا بالعدم الواسطة نظريا لانه المفروض وهو محال
قيل في الاحتجاج للمذهب الثاني لو لزم كل مدع لنفي ان يقيم الدليل عليه لوجب ان
منكر دعوى الرسالة ان يقيم الدليل على عدم رسالته وكذا لمنكر وجوب صلوة سادسة كذلك
المدعى عليه المنكر لثبوت المدعى واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان قلنا لزوم الدليل
للنافي ملتزم وهو انتفاء لازم الثبوت المحقق في الصلوة السادسة لان الاشتهار من لوازم
ثبوتها عادة واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وفي دعوى الرسالة لان لازمها وجود المعجزة
وقد انتفى وقد يكون دليل النفي الاستصحاب للاصل مع عدم الرافع له وهو محقق في منكر
دعوى الرسالة والصلوة السادسة والمدعى لان فيها براءة الذمة فلا يحتاج الى اقامة دليل
اخر قيل لو كان الاستصحاب دليلا لافاد ظنا ولما غني المنكر عن اليمين قلنا انما لم يغن

الظن ولم يغن عن اليمين لان انكار الحق اكثر من دعوى الباطل فعارضت الغلبة والاصل
والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلاثة مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور
فلا حاجة الى التصريح به قيل في الاحتجاج للمذهب الثالث اما على طرف الاثبات
فمثل المذهب الاول واما على طرف النفي فانه تمسك بانتفاء الحكم الشرعي موافقة الاصل
وهو براءة الذمة عن الحكم الشرعي وعدم شغلها به قلنا الاعتضاد بالاصل يعود
الى الوفاق لانتظامه في سلك الادلة كما سبق تذنيب اختلف في صحة الاستدلال على عدم
الحكم بعدم الدليل فقيل بالصحة بناء على ان فقد ان الدليل بعد الفحص البليغ يفيد ظن عدمه
وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم والفحص اما بنقل ادلة المثبت وابطالها واما بحصر
وجوه الادلة ونفيها بعدم وجدانها وكون الاصل عدمها فيجب انتفاء الحكم والا لزم
تجويز ثبوت ما لا دليل عليه فيلزم القدح في الضروريات والنظريات اما الضروريات فتجويز
وجود ممكنات كثيرة غير محسوسة بحضرتنا واما النظريات فتجويز الغلط في كل دليل يقام
عليها ورد بانه ان اريد النفي الاصلي فلا كلام فيه لكن حاصله عدم الثبوت لا ثبوت
العدم ولذا لا يصير المدعي العاجز عن البينة مقضيا عليه وان حلف خصمه المنكر وان اريد
النفي الشرعي فلا نسلم صلاحيته للدلالة عليه لعدم لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده
كيف وان فوق كل ذي علم عليم ويمكن ان يجاب بان المدعى الظن فلا يدفعه احتمال الوجود
مع قوة البحث والتفتيش من المجتهد وبلوغه الغاية من الوسع وسع الله علينا في الدنيا والاخرة
وهدى عقولنا الى معرفة احكامه بالبراهين الظاهرة ووفقنا لسلوك الطريق الموصل الى
غاية السول من رضوانه واعاننا على اداء شكر ما منح من خصائص احسانه وصلى
الله على محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى اله الطيبين الطاهرين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
هذا اخر ما اراد المؤلف نفع الله به جمعه على مختصر المبارك فيه والحمد لله رب العالمين وكان بالنية عليه التعليق لهذا الشرح
في اماكن عديدة ومدة مديدة لشواغل عاقت عن الاقبال عليه والاهتمام به من الحركات الى ثغور الجهاد
والنقل من بلاد الى بلاد والنظر في انتظام امور الجمع وتنفيذ احكام الشرع فكان ابتداؤه بمحروس شهار
سنة خمس وثلاثين والف سنة والفراغ منه بمحروس ذمار منتصف صفر الخير سنة تسع واربعين سنة وطال ما
طوي عمله في هذه المدة ولم تكتب العلم بعدة بل في اكثر المواطن لم تستصحب الكتب لكثرة المحاصرة لصنعاء
وكذلك السفر الى بلاد تهامة لاستفتاحها والمحاصرة على محروسة زبيد بحوالي ثلاث سنين ولما انتهت اسباب البغي
وطهرت تلك الجهات بحمد الله عاد منصورا مؤيدا الى محروس الدامغ سنة خمس واربعين والف سنة فالتفت الى اتمام
النظر الى كتابه هذا وشرحه بعين التحقيق والانصاف فراى من سبق فلم يغادر عن وهم فلوضع العذر
لما يخلو من ذلك الا كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وما الغرض
الا تحصيل الثواب اما بجهاد واجب او بذل اكرام وعلم نافع لتحصيل فائدة وتقييد شارده وبالغ مسئله
وتصحيح قول وتمهيد اصل او جواب سؤال وحل اشكال وشرح مختصر والله حسبنا ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير
تم ذلك من الله وكرمه منقول من خط سيدنا شمس الملة ونور الاهلة وصفي الادلة احمد علي بن الحسن الشامي اسعد الله وفاته وقوى
تمامه وكتب مالكه الفقير الى عفو الملك الخفير والراجي من عدات السعير احمد علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن الشامي لطف
الله به وهداه واعانه على تقيده بلوغ رضاه انه على كل شيء قدير وبالاجابة جدير ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وسلم

Copyright © King Saud University

الموز بر

هذه القصيدة في مدح اولي العلم

لازم الذكر ودع عنك الكسل ... وتنقد للاولي العلم وسل
واتبع منهاج قوم سهروا ... في دجا الليل ولم يشكوا الملل
طلبا للعلم في مرضاته ... فجزاهم بعلوم وعمل
حفظوا الله لما حفظوا ... وحموا من كل سوء وزلل
ثم شمر او تجد واجتهد ... لا تقل لي تقاصل الامل
وتادب واستمع نصحي فما ... في مقالي يا خليلي من خلل
لم اكن في القول الا صادقا ... والزم الصمت ودع عنك الجدل
ودع الدنيا فكم قد غدرت ... وابادت من ملوك ودول
بينما المرء بها مغتبطا ... متحلي بحلي وحلل
تائه يخطر في مشيته ... اذ تغير امر من علو ونزل
وسقي بعد الهنا كاس العنا ... وانقضى العمر وقد جا الاجل
وغدا تحت الثرا منفردا ... لغريق يرتجي نيل الامل
وبحسن الظن يرجو فرجا ... من قديم ازلي لم يزل

تمت وتمت ... قايلها
وصلى الله على
محمد واله وسلم

هذه القصيدة لقايلها عفى الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

اذا انت حقا من ذنوبك خايفا ... وصدرك من خوف المجاز اذ راجف
فلذ بالذي منه تزحزح العواطف ... وقل وابتهل خوفا ودمعك واكف

ابدا

قوله الواجب عليهم واجماع العترة ... بدليل ليذهب عنكم الرجس الآية قال ... في الشرح وفايدة الدين افعاله واقع ... قطعا فان قيل فيلزم من ذلك الاتكال ... فيقول لا يلزم الا ان مالارادة اسم من افعال ... واقع بواسطة العصمة ولو اوقفنا ان ... العصمة ترد النفس عن تحقق حصول العصية ... [illegible] الطاعة مستراح حصول اللطف ... التوفيق فدل ان العصمة اللطف الذي لاجله ... يترك العبد المعاصي لا الجاء ... لم يبلغ الكمال يجد الاتكال فعلى ... المعصية فهو من مشيئته الى العبد ... فجواب مع قولنا او اسقط العصمة ... لئلا يقع الالزام بالاتكال والله اعلم